HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

dirigida por

Giuseppe Alberigo



VOLUMEN II

La formación de la conciencia conciliar
El primer período y la primera intersesión

Peeters / Sígueme

GIUSEPPE ALBERIGO, DIR.

HISTORIA DEL CONCILIO VATICANO II

II

La formación de la conciencia conciliar
El primer período y la primera intersesión
(octubre 1962-septiembre 1963)

Giuseppe Alberigo
Gerald Fogarty
Jan Grootaers
Mathijs Lamberigts
Hilari Raguer
Andrea Riccardi
Giuseppe Ruggieri

Edición española a cargo de Evangelista Vilanova

PEETERS
LEUVEN
2002

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2002

Traducción de José María Hernández Blanco

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1376-2 (obra completa)
ISBN: 84-301-1452-1 (vol. II)
Depósito legal: S. 749-2002
Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos
Impreso en España / UE
Imprime: Gráficas Varona
Polígono El Montalvo, Salamanca 2002

CONTENIDO

Premisa

GIUSEPPE ALBERIGO

Con el presente volumen, la *Historia del concilio Vaticano II* entra en la parte viva del desarrollo del evento conciliar. De ahí que tanto los criterios historiográficos de reconstrucción como los literarios de exposición hayan tenido que experimentar un profundo cambio respecto a los utilizados en el volumen I sobre la preparación. Pues el trabajo pre-conciliar de los años 1959-1962 se llevó a cabo de una forma ordenada y casi esquemática en el ámbito de cada una de las Comisiones preparatorias y, luego, de la Comisión central. Sin embargo, la vida de la gran asamblea conciliar se caracterizó por la complejidad de sus ritmos, por la variedad de los temas, peticiones, sentimientos e interacciones –a veces caóticas– entre la asamblea plenaria, las comisiones, el papa, los observadores, los grupos informales, las grandes residencias de obispos, los centros de información, la prensa y la opinión pública.

El compromiso de ofrecer un conocimiento adecuado de la estructura de un fenómeno colectivo de proporciones totalmente desacostumbradas y la fidelidad al desarrollo cotidiano de los trabajos conciliares han planteado importantes problemas. Al final se ha decidido primar el decurso real de la experiencia conciliar, aun en sus innegables tortuosidades, sobre una reconstrucción temática, seguramente más lineal, pero desde luego menos respetuosa con los aspectos concretos del acontecimiento.

También para este volumen se ha logrado una amplia y fecunda colaboración internacional tanto en las investigaciones preparatorias y en los debates correspondientes como en la construcción de la narración (aunque por desgracia no hayamos podido disponer de una colaboración alemana). Se han respetado los distintos puntos de vista de los colaboradores y ahí radica justamente uno de los méritos de la obra.

Estos son los autores de los distintos capítulos: I, Andrea Riccardi, Roma; II, Gerald Fogarty, Charlottsville; III y VI, Mathijs Lamberigts, Leuven; IV, Hilari Raguer, Montserrat; V y VII, Giuseppe Ruggieri, Catania; VIII y IX, Jan Grootaers, Leuven; el que esto escribe ha redactado el último capítulo, además de supervisar la coordinación general.

También aquí hemos conseguido documentación inédita sobre el desarrollo del Concilio, procedente de numerosos participantes –padres, peritos u observadores–, documentación que ha sido recogida y clasificada en el Instituto para las ciencias religiosas de Bolonia. Al mismo tiempo se han publicado fondos documentales, mientras está a punto de concluir, por parte de monseñor Carbone, la edición de las fuentes oficiales relativas a los trabajos en las congregaciones generales y al funcionamiento de los órganos de dirección.

La toma en consideración de estas nuevas oportunidades de acceso es lo que ha hecho posible trascender los relatos tipo crónica y ofrecer un conocimiento pluridimensional del evento conciliar, hasta ahora imposible. Un conocimiento que tiene en cuenta los múltiples niveles del Concilio. Junto a la imponente documentación relativa a las Congregaciones generales y a los órganos directivos (presidencia, secretariado para los asuntos *extra ordinem*, comisión de coordinación, moderadores), los diarios, las actas de los trabajos de comisión más que los apuntes sobre encuentros de grupos informales, el material informativo que circulaba al margen del Concilio o el intercambio epistolar, sobre todo durante la intersesión, constituyen fuentes irrenunciables (en el *excursus* correspondiente puede verse una información sumaria a este respecto). En lo referente a la formación de las orientaciones y a la redacción de los textos, el hecho de disponer de estas fuentes ha sido decisivo para superar la idea mecánica del Vaticano II como si fuera una sucesión de debates en congregación general que concluían con las votaciones de las decisiones oficiales.

Sólo así cabe seguir paso a paso las evoluciones conciliares, sopesar los influjos que las han determinado, caer en la cuenta de la enorme ebullición de ideas que hubo no sólo durante el periodo de trabajo de la asamblea, sino también –y no menos– durante la larga y determinante interrupción de la intersesión.

El primer volumen ha sorprendido a algunos lectores por la ininterrumpida historización del evento conciliar. Pues sí, la verdad es que nos ha parecido que había que procurar ser fieles al método histórico-crítico, también y sobre todo en un caso como éste en que se trata de reconstruir históricamente un acontecimiento que por su naturaleza reclama una dimensión meta-racional: la inspiración del Espíritu. Estamos convencidos de que una historización rigurosa no sólo no contradice ni margina esa dimensión, sino que en todo caso la respeta más y mejor que cualquier piadosa historia «domesticada».

El primer volumen ha aparecido en italiano (Il Mulino, Bologna), en inglés (Orbis Books, Maryknoll), en español (Sígueme, Salamanca), en portugués (Vozes, Petropolis), en alemán (Grünewald, Mainz), y en francés (Cerf, Paris). Peeters de Leuven ha coordinado todas las ediciones. La acogida en todas las áreas culturales y lingüísticas ha sido muy cordial y alentadora, comenzando por la presentación pública del proyecto, celebrada en Roma el 1 de diciembre de 1995. El 2 de diciembre los colaboradores, acompañados por los editores, ofrecieron a Juan Pablo II, en audiencia privada, el primer volumen.

Las investigaciones que sustentan esta historia del Concilio han sido financiadas durante estos años por la Rothko Chapel y por la Menil Foundation, Houston (Tejas), y por otras instituciones a las que les mostramos nuestro sincero agradecimiento.

Bolonia, 3 de junio de 1996

ABREVIATURAS

«AAS»	«Acta Apostolicae Sedis», Città del Vaticano
ACO	Archives du Conseil Oecumenique des Eglises, Genéve
ACUA	Archives of Catholic University of America, Washington
AD I/	*Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando, series I (antepraeparatoria)*, Typis Pol. Vaticanis 1964-1995
Agende	A. G. Roncalli, *Agende 1936-1963*, inéditas
AS	*Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, Typis Pol. Vaticanis 1970-1995
Attese	*Il Vaticano II fra attese e celebrazione*, ed. G. Alberigo, Bologna 1995
BPR	Biblioteca de Pesquisa Religiosa CSSR, São Paulo do Brasil
Caprile	G. Caprile, *Il concilio Vaticano II* (5 vols.), Roma 1966-1968
Cavaterra	E. Cavaterra, *Il prefetto del S. Uffizio. Le opere e i giorni del card. Ottaviani*, Milano 1990
CCV	Centrum voor Concilestudie Vaticanum II, Faculteit der Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit te Leuven
«CivCat»	«La Civiltà Cattolica», Roma
CLG	Centre «Lumen Gentium» de Théologie, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve
CNPL	Centre National de Pastoral Liturgique, Paris
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1973
«CrSt»	«Cristianesimo nella Storia», Bologna
«DC»	«Documentation Catholique», Paris
Deuxième	*Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, Roma 1989
DMC	*Discorsi, Messaggi, Colloqui del S. Padre Giovanni XXIII* (6 vols.), Città del Vaticano 1960-1967
DFnt	Journal J. Fenton, New York
DFlo	Diario E. Florit, Firenze
DSri	Diario G. Siri, editado en B. Lai, *Il papa non eletto. G. Siri, cardinal di S. Romana Chiesa*, Roma-Bari 1993, 301-403

DTcc	Diario R. Tucci, Roma
Durb	Diario G. Urbani, Venezia
GDA	A. G. Roncalli-Giovanni XXIII, *Il Giornale dell'anima*, ed. A. Melloni, Bologna 1989
Glaube im Prozess	*Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum.* Für K. Rahner, ed. E. Klinger-K. Wittstadt, Freiburg-Basel-Wien 1984
«ICI»	«Informations Catholiques Internationales», Paris
IdP	*Insegnamenti di Paolo VI* (16 vols.), Città del Vaticano 1964-1978
Igreia	*A Igreia latino-americana às vésperas do concílio. História do Concílio Ecumênico Vaticano II*, ed. J. O. Beozzo, Sâo Paulo 1993
Indelicato	A. Indelicato, *Difendere la dottrina o annunziare l'evangelo. Il dibattito nella Commissione centrale preparatoria del Vaticano II*, Génova 1992
ISR	Istituto per le Scienze Religiose, Bologna
JCng	Journal Y.-M. Congar, Paris
JDpt	Journal J. Dupont, Louvain-la-Neuve
JEdb	Journal N. Edelby, Alep (trad. italiana 1996)
JLbd	Journal H. M. M. Labourdette, Toulouse
Leuven	*Les commissions à Vatican II. Colloque de Leuven et Louvain-la-Neuve*, ed. J. Famerée, J. Grootaers, M. Lamberigts, Cl. Soetens, Leuven 1996
Mansi	*Sacrorum Conciliorum amplisima collectio* (tomo 32), G. D. Mansi
Moscou	*Vatican II à Moscou. Actes du colloque de Moscou, 1995*, Moscwa-Leuven 1996
NChn	M. D. Chenu, *Note quotidiane al Concilio. Diario del Vaticano II. 1962-1963*, edición e introducción de A. Melloni, Bologna 1996
«OssRom»	«L'Osservatore Romano»
S/V1	*Storia del Concilio Vaticano II*, I: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annunzio e la preparazione*, ed. G. Alberigo
S. Paulo	*O Concilio Vaticano II: as contribuções das Conferências Episcopais latino-americanas e caribenhas às quatro sessôes (1962-1965) e momentos decisivos da III sessâo do Concilio*, Vol. III-3 de *Cristianismo na America latina: História, Debates, Perspectivas*, Petrópolis 1996
ST	Tagebuch O. Semmelroth, Frankfurt a. M.
Storicizzazione	*Per la storicizzazione del Vaticano II*, eds. G. Alberigo-A. Melloni, Bologna 1992

Vatican II commence	*Vatican II commence... Approches francophones*, ed. É. Fouilloux, Leuven 1993
VCND	Vatican II Collection, Theodore M. Hesburg Library at the University of Notre Dame, Indiana
Veille	*À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le Catholicisme oriental*, ed. M. Lamberigts-Cl. Soetens, Leuven 1992
Verso il concilio	*Verso el concilio Vaticano II (1960-1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, eds. G. Alberigo-A. Melloni, Genova 1993
Vìsperas	*Cristianismo e iglesias de América latina en vìsperas del Vaticano II*, ed. J. O. Beozzo, Costa Rica 1992
Würzburg	*Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum zweiten vatikanischen Konzil*, ed. K. Wittstadt-W. Verschooten, Leuven 1996

Las revistas se citan según la *Abkürzungsverzeichnis* de la *Theologische Realenzyklopädie*, New York 1976.

FUENTES Y ARCHIVOS

En el curso de las investigaciones sobre la historia del concilio Vaticano II se ha buscado y conseguido el acceso a fondos privados de gente que intervino en él por algún motivo. Estas cartas integran y completan los fondos del *Archivo del Concilio Vaticano II* que Pablo VI quiso como entidad distinta del Archivo secreto Vaticano y que está abierto a todos los estudiosos gracias a los desvelos de V. Carbone. En muchos de los estudios, en las monografías y en los coloquios que acompañan y adornan estos volúmenes de «Historia del Concilio» se han utilizado sistemáticamente estas fuentes. Un censo analítico de las mismas puede verse en J. Famerée, *Vers une histoire du Concile Vatican II*: RHE 89 (1994) 638-641; A. Greiler, *Ein internationales Forschungsprojekt zur Geschichte des Zweitens Vatikanums,* en W. Weiss (ed.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburstag*, Würzburg 1996, 571-578.

En este volumen se han utilizado en especial los documentos reunidos (unas veces en su versión original, otras en copia) en los archivos de algunos centros de investigación[1]. Además, algunas bibliotecas, casas religiosas y familias han per-

1. Archivi dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna; Biblioteca de Pesquisa Religiosa CSSR, São Paulo do Brasil; Centre «Lumen Gentium» de Théologie, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve; Centrum voor Concilestudie Vaticanum II, Faculteit der Godgeleerdheid, Katholieke Universiteit Leuven; Vatican II Collection Archives of the Catholic University of America, Washington DC; Vatican II Collection, Theodore M. Hesburgh Library at the University of Notre Dame, Indiana. Para las citas, cf. el listado de abreviaturas

mitido el acceso, con distintas limitaciones, a una documentación particularmente valiosa[2].

FUENTES INÉDITAS: DIARIOS

En las investigaciones se ha dispuesto también de algunos diarios. Sobre su carácter, puede verse: A. Melloni, *I diari nella storia dei concili*, en M.-D. Chenu, *Note quotidiane al Concilio. Diario del Vaticano II (1962-1963)*, Bologna 1996. En el presente volumen se hace un uso particular de los diarios de algunos padres y peritos[3].

Los documentos inéditos sacados de fondos privados[4] o personales, llevan antes de la signatura o de la identificación cronológica la letra F, seguida del apellido del titular del fondo (por ejemplo: F-Stransky).

Un elenco de la ubicación de los citados fondos puede verse en el apéndice del volumen *Hacia el Vaticano II*; una lista actualizada, preparada por G. Turbanti, está a disposición de los estudiosos en el Archivio dell'Istituto per le scienze religiose en Bologna.

Las traducciones se señalan en una nota.

2. En concreto, se han utilizado cartas y diarios conservados en los siguientes centros: Archivio dell'Archidiocesi di Firenze; Archives de la Prov. de France SJ, Vanves; Berchmanskolleg, München; Bibliothèque du Saulchoir, Paris; Civiltà Cattolica, Roma; Couvent St. Jacques, Paris; Domarchiv, Köln; Erzbischofarchiv, Mainz; Institut Catholique, Paris; Institut für Liturgiewissenschaft der Universität Innsbruck; Pontificio Collegio Angelicum, Roma; Pontificium Consilium pro laicis, Roma; Sankt Georgen Haus, Frankfurt a. M.

3. J. Fenton, New York; E. Florit, Firenze; G. Siri, editado en B. Lai, *Il papa non eletto. Giuseppe Siri cardinale di Santa Romana Chiesa*, Roma-Bari 1993; R. Tucci, Roma; Y. M.-J. Congar, Paris; M. M. Labourdette, Toulouse; J. Jungmann, Innsbruck; N. Edelby, Alep, traducido al italiano en N. Edelby, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, ed. R. Cannelli, Cinisello Bergamo 1996; M.-D. Chenu, Paris, editado en M.-D. Chenu, *Notes quotidiennes au Concile*, edición e introducción de A. Melloni, Paris 1995; O. Semmelroth, München.

4. Jan Grootaers, Bruselas, ha utilizado cartas personales. La familia de G. Urbani permitió el acceso a las cartas del ya desaparecido cardenal.

1
El tumultuoso comienzo de los trabajos

ANDREA RICCARDI

1. *La vigilia*

El Concilio era algo que no formaba parte de la experiencia de la Iglesia católica. Los recuerdos del Vaticano I, un hito tan especial en el conjunto de los concilios, quedaban lejos. Las expectativas del nuevo evento eran realmente grandes, tanto como la inexperiencia de las dinámicas y del alcance de un concilio. Las memorias de los padres insisten unánimemente en una difusa sensación de espera. La opinión pública católica vive unas expectativas de contenidos difuminados; las jornadas de oración en las diócesis y los documentos de los obispos a sus fieles confirman la sensación de que está a punto de acontecer un evento de primer orden en la vida de la Iglesia católica. Al margen del papel desempeñado en la preparación y del juicio sobre el producto que había llegado en el verano a la periferia de la Iglesia, ni siquiera los futuros protagonistas del Concilio –alrededor de 2.500 obispos, miembros del mismo, decenas de teólogos y muchísima gente relacionada con la información[1]– tenían claro qué es lo que iba a suceder.

Un cardenal prestigioso en tiempos de Pío XII, Giuseppe Siri, arzobispo de Génova, ve con preocupación la llegada del Concilio, pues teme la complejidad de los trabajos y la lógica asamblearia. Las dinámicas de una asamblea tan grande le parecen arriesgadas por su capacidad de generar conflictos y confusiones, y chocan con la claridad y sencillez que él desea para el catolicismo moderno. Los obispos franceses y alemanes son quizás los que más «confusión» pueden crear, pues dice que «aún no han superado del todo la presión protestante y la Pragmática Sanción. Gente magnífica, por supuesto, pero desconocen que son portadores de una historia equivocada». Según una antigua tradición romana de gobierno, una visión equilibrada de la historia y del futuro sólo puede venir del centro de la Iglesia. De ahí que el cardenal Siri piense que «la parte de los italianos –de los latinos–, junto con la de la curia, tiene que

1. Cf. J. Grootaers, *Informelle Strukturen der Information am Vatikanum*, en *Biotope der Hoffnung zu Christentum und Kirche heute*, Olton 1988, 268-281.

ser decisiva, tanto para llenar los vacíos, como para corregir errores de ruta». Y concluye: «La calma de Roma bastará».

Pero Roma no está calmada y sobre todo no tiene una visión unitaria sobre el desarrollo del Vaticano II. De hecho, muchos lo ven como un riesgo y una posible hondonada que promueva las presiones centrífugas. Es la postura de los hombres de Pío XII, como Siri, eco de la que se tomó al sopesar una posible celebración conciliar a finales de los años cuarenta. Pero no todos comparten este temor; hay quien tiene cierta confianza, hay quien incluso ha recibido con respeto la iniciativa de Juan XXIII y sienten revivir en ellos la tradición conciliar. Estos –y es la postura de un funcionario como Castelli, secretario de la Conferencia episcopal Italiana– temen un excesivo protagonismo de la curia, que suprima la libertad de los Padres[2]. En Roma el clima es de incertidumbre. Sin embargo, desde el final de los trabajos preparatorios, algunos cardenales de la curia, como Confalonieri y Cicognani, han optado por secundar el acontecimiento conciliar querido por Juan XXIII. Para ellos, el imponente número de páginas de esquemas –tanto de los ya enviados como de los aún pendientes de enviar– ofrece todavía unas vías seguras para un desarrollo rápido del Vaticano II y para evitar procesos centrífugos.

a) *Miedo a decepcionar al mundo*

Sin embargo, fuera del círculo romano prevalece la preocupación, incluso el pesimismo sobre el material que debe someterse al juicio de los obispos. Chenu se encuentra con Küng y lo ve callado[3]; él mismo es bastante negativo. Daniélou se muestra bastante severo «con los esquemas doctrinales, enzarzados en discusiones de escuela, carentes de toda perspectiva evangélica y del más mínimo sentido de las instancias de este tiempo». El malestar de Congar es casi físico; Rahner no ve nada que se pueda salvar; para Ratzinger, el material preparatorio no tiene nada que decir a la Iglesia. Schillebeeckx no es más suave[4]. De Lubac no ve espacios para intervenir. Incluso Philips, Colombo y Congar, que habían sido miembros de la Comisión teológica, no se han decantado aún por una forma de actuar[5]. No se trata solamente de la preocupación de que el concilio Vaticano II sea una pura ceremonia que se limite a ratificar lo que se haya fabricado en las comisiones, de que sea un acontecimiento que no sirva para nada. El temor es más profundo, en el sentido de que el Concilio puede quedarse a mil años de las expectativas de los fieles, de las demás comunidades cristianas y de la opinión pública. Y contando con la experiencia de las grandes asambleas parlamentarias

2. DSri, 11 octubre 1962, 357.
3. Cf. NChn, 64.
4. Cf. J. A. Brouwers, *Vreugde en hoopvolle verwachting. Vaticanum II. Terugblick van een ooggetuige*, Baarn 1989.
5. Sobre la inquietud inicial de los teólogos, cf. *infra*, capítulo 2.

y constituyentes, la gente se pregunta cómo va a funcionar el concilio, cómo elaborará los documentos, qué imagen dará ante el mundo. Pues aunque el concilio es una realidad antigua en la historia de la Iglesia, constituye a la vez un hecho nuevo y una experiencia inédita.

Congar dice que las vísperas de la apertura se caracterizan por la «falta de preparación». ¿Qué imagen presentar al mundo? Los periodistas están preocupados: «... hay unos 700 periodistas furiosos, porque se les han preparado unos locales realmente *estupendos*, con aparatos a la última, pero no se les dice absolutamente nada», observa el teólogo francés[6]. Si se exceptúan la muerte y la elección de los últimos papas, jamás la prensa ha prestado tanta atención a un acontecimiento eclesial. Para muchos, esta atención no es sino el reflejo de las grandes esperanzas que se han depositado en la Iglesia de Roma y en su concilio. Y no hay que decepcionarles. Quizás sea el fruto del pontificado de Juan XXIII y de una renovada simpatía hacia la Iglesia de Roma. Pero estamos también ante el interés por una experiencia que no han vivido ni la Iglesia ni el mundo del siglo XX. Tras los duros años de la guerra fría, mientras se divisa un periodo de distensión, ¿qué significado puede tener la reunión en Roma de tantos obispos de todo el mundo bajo la guía de este «extraordinario» papa que es Juan XXIII?

Chenu, que capta esta corriente de espera y simpatía hacia el Concilio, se imagina un mensaje del mismo a los hombres:

> Se me ocurre la idea de que una declaración inicial del Concilio, un «mensaje» a todos los hombres, cristianos o no, para explicarles los objetivos y la inspiración de la asamblea, desde una perspectiva misionera y con la dimensión de los problemas de la coyuntura actual del mundo, sería una respuesta eficaz a las expectativas simpatizantes de todos, que se desconcertarían ante un comienzo cargado de deliberaciones teóricas y de denuncias de tendencias erróneas[7].

La idea que Chenu formula es compartida por muchos, que quizás también la han imaginado de forma no muy distinta, pero es Chenu quien le da un significado vigoroso. Para él se están manifestando dos concepciones del Concilio: «la inspiración del papa» y «los trabajos doctrinales de la comisión teológica».

b) *A Roma porque nos han llamado*

La verdad es que no muchos son conscientes de esta alternativa. La mayoría de los padres conciliares vienen a Roma pura y simplemente porque Juan XXIII los ha llamado. No están acostumbrados a sentirse protagonistas de las grandes decisiones de la Iglesia, algo que un concilio parece pedir a todos sus miembros. Es cierto que algunos obispos tienen la experiencia de las Conferencias episcopales,

6. JCng, 10 octubre 1962, ds p. 68.
7. Cf. NChn, 60-61.

una experiencia que une objetivamente a la Asamblea de los cardenales y arzobispos de Francia, a la Conferencia de los obispos alemanes, y a los episcopados más dispares: desde Brasil hasta Polonia, desde los Estados Unidos hasta África del Sur, desde Argentina hasta Filipinas. Pero no todos tienen esta experiencia y además no se ha pensado qué se puede aportar al Concilio.

El episcopado italiano (que está junto a la santa Sede y que es el más numeroso de la Asamblea conciliar) no se ha constituido nunca en Conferencia episcopal nacional ni ha tenido ninguna asamblea plenaria. Hace sólo diez años que los presidentes de las conferencias regionales italianas se vienen reuniendo periódicamente bajo la dirección del cardenal Siri. Tampoco funciona como precedente la experiencia de alguna reunión mundial de los obispos como las de los congresos eucarísticos, del año santo de 1950 o de la habida con motivo de la proclamación dogmática de la asunción de María[8].

Grandes expectativas, mucha falta de preparación, escasa experiencia. Y además, la actitud de fondo que tienen los obispos –si exceptuamos la impaciencia que dejó entrever alguno de los *vota*– de delegar en Roma las *causas mayores*, porque creen que en Roma se ven mejor y con más amplitud de miras los problemas generales de la Iglesia. Y, sin embargo, ha sido precisamente Roma, ha sido justamente el papa el que ha querido convocar a concilio a los obispos...

c) *Expectativas de los obispos y mensaje del papa*

¿Qué significa vivir el Concilio para un obispo que llega a Roma en la primera década de octubre de 1962? Es importante el primer contacto de los obispos con otros prelados, con una Roma conciliar inédita respecto a lo que muchos padres pueden saber ya de la ciudad y de la curia. Un mes antes de la apertura del Vaticano II, Juan XXIII se había dirigido a todos los fieles del mundo con un radiomensaje. Le animaron a ello algunas notas llenas de preocupación que le habían hecho llegar algunos cardenales aterrorizados ante la idea de un Concilio rápido, muy ceremonial y condenatorio[9]. En el discurso habló de «gran expectación ante el concilio ecuménico». Para los obispos que venían a Roma, ese concilio era –según las palabras del papa Juan– un camino para renovar la misión de la Iglesia ante los problemas del mundo, ante el mundo pobre, ante el anhelo de paz del mundo. Juan XXIII hacía una referencia histórica que trascendía los límites de la cronología eclesiástica. Decía el papa que el Concilio comenzaba diecisiete años

8. Cf. A. Riccardi, *Il potere del papa da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Roma-Bari 1992; sobre el episcopado italiano, cf. F. Sportelli, *La Conferenza Episcopale Italiana (1952-1972)*, Galatina 1994.

9. DMC IV, 519-528; sobre la importancia de algunas indicaciones del cardenal de Malinas-Bruselas a este respecto y sobre el esquema presentado al papa en julio, cf. L.-J. Suenens, *Souvenirs et espérances*, Paris 1991, 65-80; Id., *Aux origines du Concile Vatican II*: Nouvelle Revue Théologique 107 (1985) 3-21; para la súplica del cardenal canadiense, G. Routhier, *Les réactions du cardinal Léger à la préparation de Vatican II*: Revue d'histoire de l'Église de France 80 (1994) 281-301.

después del final de la segunda guerra mundial: «Las madres y padres de familia detestan la guerra: la Iglesia, madre de todos sin distinción, alzará una vez más el clamor que sale del fondo de los siglos y de Belén...».

A los obispos y fieles de los países marginados en el escenario internacional, les hablaba Juan XXIII, utilizando un antiguo estereotipo, de una Iglesia «madre», pero también de «una Iglesia que es y quiere ser de todos, y sobre todo la Iglesia de los pobres»[10]. Estas palabras habían contribuido a crear un clima «de expectación» también entre los obispos. Pues eran llamados por Juan XXIII a responder a esta «expectación» y a comprender las nuevas perspectivas de la misión de la Iglesia en el mundo. Ahora bien, ¿se trataría de ser creativos o de apoyar algunas líneas ya claras *in capite*? Llevar a cabo esta tarea no era nada fácil, sobre todo para un cuerpo episcopal tan amplio y nada acostumbrado a trabajar colegialmente y en asamblea. La mayor parte de los Padres llegaba a Roma con incertidumbre, sin saber cuál sería su papel. Pues lo normal era venir al Vaticano para cerrar los temas con la autoridad de la santa Sede y de sus oficinas. Ni los mismos nuncios apostólicos o delegados, con quienes los obispos estaban en contacto, tenían ideas claras de lo que sería el Vaticano II.

d) *La incertidumbre del último minuto*

Ante esa incertidumbre, muchos obispos se cobijan en la actitud tan consolidada de obediencia, no sólo al papa, sino también a las congregaciones romanas. No eran demasiados los que tenían preocupaciones claras en el sentido indicado por el cardenal Siri. Pero tampoco eran muchos los que enjuiciaban la preparación del Concilio y sus perspectivas como el padre Chenu. Para la mayoría, los problemas de la Iglesia y los de otros países les quedaban muy lejos. Y, sin embargo, el papa había llamado a Roma a todos los obispos para el Concilio. ¿Cómo se concretaría su participación conciliar?

Así pues, en las vísperas de la apertura, se entrecruzan en el clima romano muchos entusiasmos, algunas incertidumbres y alguna que otra preocupación lúcida. Estas sensaciones se acrecientan por las dificultades de organización de una asamblea tan amplia. La mañana del 10 de octubre los obispos se apiñan ante las oficinas de la secretaría general para retirar la documentación necesaria[11]. El caos es notable, pues los procedimientos de procura no están suficientemente claros y la identificación es compleja. El cardenal Urbani anota en su diario: «Sentido difuso de *improvisación* por parte de los romanos»[12]. Pero todavía es más delicado el tema de la difusión de esta desagradable sensación en otras direcciones y su aparición en demasiadas circunstancias.

10. Para el uso sucesivo y para la relevancia de esta afirmación, cf. D. Pellettier, *Le groupe de l'Église des pauvres*, en *Leuven*.
11. La distribución se hace en un lateral de la via della Conciliazione, cerca del Vaticano.
12. DUrb, 10 noviembre 1962.

e) *El lugar*

A la espera y a los interrogantes se une la curiosidad sobre el lugar donde se iba a celebrar el Concilio. El aula conciliar ocupaba por primera vez la nave central de la basílica de San Pedro y no el crucero como en el Vaticano I[13]. Algún que otro padre no se aguanta y se acerca a curiosear cómo se han colocado los asientos desde los que los obispos y todos los demás participarán en el Vaticano II. Pero, para algunos, esa inspección no tiene nada de curiosidad sino que tiene que ver con una cuestión ceremonial que afecta a la sustancia. Maximos IV Saigh, patriarca melquita de Antioquía, que será uno de los protagonistas del Concilio, hace una atenta visita a la basílica vaticana y, como ya sospechaba, puede constatar que el lugar de los patriarcas orientales seguía al de los cardenales en el orden de precedencia[14]. Sólo un paño verde distinguía la colocación de los patriarcas orientales de la de los demás padres conciliares. Se había optado, pues, por mantener el ceremonial romano, según el cual los cardenales preceden a los patriarcas tanto en los asientos conciliares como en todas las celebraciones; pero era un paso atrás respecto a lo establecido en el concilio de Florencia.

La cuestión del puesto de los patriarcas le parecía a la curia una sutileza típica de la mentalidad oriental. Como cuerpo de consejeros del papa, los cardenales debían ocupar el primer puesto. Pero además, ¿qué es un patriarca? También, en la iglesia latina, a las sedes de Venecia, de Lisboa y de Goa, por motivos históricos, se le había concedido el título patriarcal, como a las sedes católicas de Oriente. Se trataba de un título honorífico que adornaba a la dignidad episcopal. Pero además, los patriarcas orientales estaban respaldados por Iglesias muy pequeñas en cuanto a número de fieles. En realidad, un solo obispo europeo podría tener en su diócesis más fieles que todo un patriarcado oriental. Por consiguiente, la postura de Maximos IV, que reivindicaba que el puesto de los patriarcas orientales estuviera situado inmediatamente después del sitial del papa de Roma, parecía defender unos privilegios formales sin contenido alguno. En cambio, los patriarcas maronita, caldeo y copto-católico aceptaron tranquilamente el puesto que se les había asignado. Era el signo de que aceptaban la óptica romana.

Pero para el patriarca Maximos IV Saigh las cosas no eran así. Tras la cuestión del puesto de los patriarcas, él veía el problema del Oriente no católico, de las Iglesias ortodoxas y no calcedonenses que habían enviado sus observadores a seguir el Concilio. ¿Cuál era la propuesta que hacía Roma a los orientales para la unidad de los cristianos? De la colocación de los patriarcas orientales parecía deducirse que la santa Sede no veía otra salida que la de la absorción por ella. ¿Es que la Iglesia romana no reconocía a las Iglesias patriarcales ni su espacio ni su identidad? La cuestión del patriarca melquita escondía un problema más serio, el problema del ecumenismo y de las relaciones con el mundo ortodoxo.

13. Sobre la disposición del aula del Vaticano I, cf. *S/V* 1, 500-501.
14. Cf. JEdb, 9 octubre 1962, 9-10.

El Vaticano II tiene en cuenta también a los ausentes, es decir, a los cristianos no católicos. Pero incluso su colocación –física, pero también simbólica– es incierta: el 10 de octubre, el Secretariado para la unidad de los cristianos no sabe todavía con certeza dónde van a ser situados los observadores no católicos[15]. La presencia de no católicos (aun con el anodino título de observadores) es una experiencia completamente nueva en una asamblea conciliar, con un significado eclesiológico rico, complejo e inédito[16]. Los ausentes constituyen una referencia de la que no pueden prescindir los trabajos conciliares[17]. Y si las Iglesias anglicanas y de la Reforma pueden permitirse fácilmente una delegación, la presencia oriental es más complicada, y no sólo por las repercusiones político-diplomáticas relacionadas con la venida de dos eclesiásticos ortodoxos rusos con pasaporte de la URSS[18].

Los católicos orientales, a quienes críticamente llaman uniatas los ortodoxos, no pueden ser insensibles a ese mundo cristiano con el que tanto tienen en común. El episcopado uniata en el Vaticano II muestra sus ambigüedades: una parte de él está integrada en el mundo latino incluso en su mentalidad, conservando solamente el rito oriental; y otra parte –y es el caso de los melquitas de Maximos IV– cree que debe hacer de puente entre Roma y ese mundo oriental al que pertenece, al menos parcialmente, y al que quiere representar[19]. Parece que se realiza un antiguo sueño, el sueño de ser puente entre Roma y el Oriente ortodoxo, que se resquebrajaría rápidamente en los años siguientes con el diálogo ecuménico[20]. Pero

15. Arrighi a Congar, en JCng, 10 octubre 1962, ds p. 68.

16. G. Alberigo, *Ekklesiologie im werden. Bemerkungen zum «Pastoralkonzil» und zu Beobachtern des II. Vatikanums*: Ökumenische Rundschau 40/2 (1991) 109-128.

17. Maximos IV, hablando del esquema *De oecumenismo*, subrayará que el Concilio debe mirar también al Oriente no representado en el aula: «... cuando se habla de Oriente no hay que limitarse a pensar sólo en quienes lo representan humildemente en el catolicismo romano. Hay que reservar también un lugar a los ausentes. No hay que limitar el circuito del catolicismo a una latinidad dinámica y conquistadora...». Cf. J. Grootaers, *I protagonisti del Vaticano II*, Cinisello Bergamo 1994, 179.

18. Cf. *Moscou*, passim.

19. Maximos IV dice al patriarca Atenágoras en 1964 durante su primer encuentro en Jerusalén: «Puedo deciros que siempre que hablé en el Concilio, pensaba en vos. Quiero llevar al Concilio, lo más fielmente que pueda, el testimonio de la auténtica tradición oriental». Y el patriarca ecuménico le responde: «Vos nos representáis a todos». Conversación entre Maximos IV y Atenágoras, el 5 de enero de 1964, en Ach-Chira, citado en E. Inglessis (ed.), *Maximos IV*, Paris 1969, 72.

20. Así pues, uno de los problemas presentes en el aula del Vaticano II es el puesto del ausente, que poco a poco se convierte en protagonista del Concilio. La cuestión de la colocación de los patriarcas no le parece secundaria a Maximos IV, pues los patriarcas orientales representan a las grandes sedes de la cristiandad del primer milenio, después de la de Roma. El reconocimiento de su papel es un paso decisivo para entablar el diálogo. Colocar a los patriarcas uniatas después de los cardenales equivale a afirmar que hay una sola Iglesia, la Iglesia de Roma. Sin embargo, la pentarquía, es decir, la comunión entre las cinco sedes patriarcales del Mediterráneo, había manifestado a lo largo del primer milenio la unidad en la Iglesia. El concilio de Florencia había reconocido a la función patriarcal su propio espacio tradicional en la Iglesia. Un patriarca de Oriente no puede ir después de los cardenales y, durante las ceremonias pontificias, cumplimentar el rito de obediencia al papa como los cardenales y los obispos. Un patriarca de oriente,

aquel 10 de octubre el patriarca Maximos IV se mantiene firme en la defensa de una colocación adecuada y coherente porque mira a los ortodoxos: rechazar la visibilidad implica la negativa del patriarca a participar en la ceremonia inaugural.

Es una grieta de la que puede que muchos no se dieran cuenta con la euforia del comienzo y en el gran escenario del inicio de los trabajos. Pero esta es la norma, y no la excepción, en este comienzo, en el que los eventos reveladores que determinan y constituyen el tejido del acontecimiento todavía nadie los conoce. La ausencia del patriarca católico oriental más conocido y la presencia de los observadores en la sesión inaugural eran signo de las contradicciones en que se movía el Vaticano II y que no se podían resolver de un plumazo.

f) *Esperando la «palabra del papa»*

Había, sin embargo, algunos padres que pensaban que todo se podrá y tendrá que resolver con la palabra y las indicaciones del papa. El papa tendrá que despejar la incertidumbre y decir qué hay que hacer. Este hábito –casi una espiritualidad– se había reforzado durante el pontificado de Pío XII. Las indicaciones del papa Pacelli habían guiado, incluso en cosas muy concretas, la vida de la Iglesia. Del papa de Roma se esperaba un mensaje con un contenido preceptivo, y no sólo indicaciones. De carácter general la atención de los padres se centra por completo en los primeros pasos del Concilio y en la palabra de Juan XXIII, que abriría la asamblea conciliar y que daría las directrices apropiadas sobre cómo proceder en los trabajos conciliares, sobre su duración, objetivos y sobre el cometido mismo de los obispos.

Éstos no tenían una experiencia que se aproximara a las asambleas parlamentarias que caracterizaban a la democracia occidental. En Italia y Alemania, la experiencia democrática era aún demasiado reciente como para haber asimilado la lección; pero en otros muchos países como España y Portugal, en Europa oriental, en algunos países de América Latina y en los estados jóvenes del Sur del planeta, ni siquiera se tenía esa experiencia. Aunque el Concilio no era el parlamento de la Iglesia, la familiaridad con los métodos de votación, con los sistemas democráticos, con la formación de mayorías y minorías, habría podido ayudar a concebir la dinámica de una gran asamblea que, según la tradición, tenía que elegir con el voto de sus miembros. ¿Era el voto la forma de manifestar la voluntad de los padres o había que limitarse a decir sí a las indicaciones de la santa Sede? El concilio Vaticano I se había regulado con el voto de sus miembros. La misma praxis de las congregaciones romanas preveía el voto de sus miembros, pero el resultado se so-

a pesar de las pequeñas proporciones de su Iglesia, representa a una Iglesia hermana de la Iglesia romana. Es comprensible que esta concepción no tuviera sitio en el ceremonial romano, porque no tenía legitimidad en la eclesiología de Roma. La postura de los uniatas conscientes de este papel era, pues, difícil.

metía luego a la decisión del papa. Y ahora, ¿qué? ¿Es que el Concilio tendría que manifestar abiertamente su voto?[21].

2. *La apertura*

El escenario de la apertura es grandioso. Las imágenes de un concilio –¡y qué concilio!– televisadas por primera vez, llegan al gran público. La RAI, radiotelevisión estatal italiana, las transmite en directo en conexión con algunas televisiones europeas, pero también se transmiten a los Estados Unidos después de la una de la tarde. El impacto que generan es muy fuerte y provocan fuertes reacciones[22].

a) *La procesión y la liturgia*

Los padres conciliares, unos 2500, organizados en una gran procesión bajan del palacio apostólico, por la escala regia, hasta la basílica de San Pedro atravesando toda la plaza por el centro. Tras las preocupaciones de la mañana, cuando se cae en la cuenta de que en las salas donde se revestían con los ornamentos faltan las sillas de los cardenales, los padres viven emocionados este cortejo. Nada menos que una hora dura su desfile rodeados de fieles que se agolpan en la plaza. El esfuerzo por mantenerse concentrados no les impide captar los comentarios y los problemas: los orientales perciben que la gente se fija en ellos, Wyszynski ironiza sobre el modo en que la gente balbucea su apellido y sobre las exclamaciones que suscita la delgadez de ese cardenal que viene del «telón de acero»[23].

21. La verdad es que el Concilio se presenta como una realidad compleja. El clima de expectación que ha suscitado su convocatoria se opone a un programa que no ha llegado a puerto. Es obvio que el programa más notable es el que reflejan los esquemas que se han utilizado en el trabajo preparatorio, donde es fácil detectar el peso determinante de la visión de la curia, y también la idea de que, si se aceptaban, los trabajos irían más deprisa (cf. *S/V 1*, 35-50). Por otra parte, las dudas sobre una discusión «poco edificante» entre los obispos de la Iglesia católica era lo que había determinado el aplazamiento de la convocatoria conciliar pensada por Pío XII para 1950, que se dejó a un lado no sólo para no poner en peligro la unidad de la Iglesia con la discusión de los padres, pero también por eso. Cf. *SV 1*, 61-63.

22. Lo confirman los *Carnets* de Charles Moeller, teólogo de Lovaina, que escribe: «TV sur le Concile – Pape Jean fatigué, préoccupé et grave – Sa bonté inscrite sur le visage. L'esprit de grâce profonde, véritable (?) en toute sa personne-/ La courte partie orientale de la cérémonie concrétise l'oecuménicitè de l'Église. Mais il ne faut pas se cacher que les structures sont bien 'latinement latines' – Les patriarches, par exemple, sont placés après les cardinaux – Option grave –/ Discours du Pape; est beau par ses ouvertures: plutôt exposé de la vérité que condamnation; plutôt voir les beaux cotés du Monde Moderne (contre les oiseaux du mauvais augure) que les mauvais seulement –/ Très remarquable commentaire de F. Colleye». Sobre el problema de los medios, cf. M. Marazziti, *I papi di carta. Nascita e svolta dell'informazione religiosa da Pio XII a Giovanni XXIII*, Genova 1990.

23. El cardenal Wyszynsky anota en su diario el discurrir de la ceremonia y las actitudes que la rodean: veneración, pronunciaciones aproximadas, proximidades llamativas en los asientos entre el primado americano y el cardenal de la Armenia soviética, comentarios sobre la delgadez que iróni-

Como los puestos todavía no se han asignado, al entrar en la basílica cada uno de los padres se sitúa como le viene bien. Lo mismo pasa en la tribuna de los peritos; cada uno se arregla como puede sin tener en cuenta para nada ni la precedencia ni la prenotación.

Juan XXIII cruza la plaza en silla gestatoria entre las aclamaciones de los fieles. El papa baja de la silla delante del altar y se arrodilla antes de entonar el *Veni Creator*. El decano del Sacro Colegio, cardenal Tisserant, celebra la misa «De Spiritu Sancto». El papa quiere que el evangelio se lea en griego y que se recite la *ectenia* bizantina con la *supplicatio orientalis* en griego, árabe y eslavo antiguo. Las celebraciones litúrgicas de los días siguientes en los distintos ritos, en la apertura de los trabajos conciliares, hace que la gran mayoría latina de obispos se vayan familiarizando con otras formas de celebrar la liturgia y con otras lenguas litúrgicas. Congar señala, sin embargo, la pompa triunfalista que refleja la ceremonia de apertura[24].

Después de la celebración del cardenal Tisserant, se procede a la entronización del evangelio (el códice de Federico da Montefeltro, siglo XV), un acto que acompaña todas las congregaciones conciliares. Finalmente tiene lugar el rito de obediencia de los cardenales, de los patriarcas, del secretario general monseñor Felici y de dos representantes de cada categoría de padres conciliares. Consiste en que los padres se arrodillan delante del papa, que está sentado en su trono. Cuando termina este rito, Juan XIII recita la profesión de fe y el juramento. Los padres repiten este mismo juramento, mientras el coro de la basílica canta el *Credo* en medio del mudo silencio de los obispos.

Los liturgistas están claramente desconcertados hasta el punto de que ninguno de ellos advierte que, en la profesión de fe, se ha empleado la antigua fórmula niceno-constantinopolitana y no la *nueva fórmula* que resume las condenas del magisterio del siglo XIX, que el santo Oficio había querido preparar y que se había quedado en los esquemas preparatorios[25]. Un destacado exponente del movimiento litúrgico, Joseph Jungmann, hace un análisis despiadado:



> La apertura no me gustó. Aún no tenía documento de acreditación y tuve que abrirme camino en el Vaticano con el decreto de mi nombramiento; no sabía nada ni del lugar ni de la hora. Preguntaras donde preguntaras, la respuesta era siempre la misma: ¡*No lo sé*! Por fin, tras una hora de ir de acá para allá, llegué a la basílica y un *assignator* me llevó amablemente a los *puestos reservados* para los *peritos*, donde todavía no estaba casi nadie (lado feo de las galerías). Bueno, la verdad es que desde aquí pude ver estupendamente la entrada de los obispos y escuchar

camente hacen «que se avergüence ese hombre que viene de un país materialista», actos de devoción a la Reina de Polonia. Cf. S. Wyszynski, *By Cz owik any od Boga, a Jan mu by o na imi*, en *Jan XXIII i jego dzie o,* editado por B. Bejze, B. Dziwosza y W. Ziólka, Warszawa 1972, 41-156, sobre todo 98-99.

24. Para la irritada reacción de Congar, cf. JCng, 11 octubre 1962, 68-71 ds.

25. Cf. A. Indelicato, *La formula nova professionis fidei nella preparazione del Vaticano II*: CrSt 7 (1986) 305-320.

todo muy bien. Como acción litúrgica, estaba sin duda bien realizada: buena música de Iglesia y excelentes instalaciones de sonido; pero como idea de conjunto, estilo León XIII. De la *statio orbis* en Munich no se ha aprendido absolutamente nada. Una función solemne, pero, sin dar la comunión. En lugar de integrar en ella los actos de apertura (evangelio en varias lenguas, alocución del papa, *professio fidei*, oraciones de intercesión...), todo esto se iba insertando como apéndices, sin orden ni concierto. ¡La letanía acabó con un *flectamus genua*! La oración *Adsumus*, que no es un dechado de belleza, dirigida al Espíritu Santo (que, como he comunicado a Bugnini, procede del Pseudo-Isidoro) fue recitada por uno solo y no por todos juntos. Pero seguro que esto le ha gustado a la mayoría. Porque quizás lo que había que traslucir es el *terminus a quo* de las cosas litúrgicas[26].

En el borrador de *Souvenirs le session*, el teólogo dominico Labourdette observa la ceremonia en compañía del padre Gagnebet:

Comienzo oficial en San Pedro... Atravesando el Museo, llegamos a San Pedro. Tenemos que buscar nuestra tribuna. Finalmente: a la izquierda, la más cercana a la Confesión de los Apóstoles, casi por encima de los cardenales, frente al San Pedro de bronce (revestido con los ornamentos pontificales). Espectáculo inolvidable. La ceremonia es de una grandeza religiosa impresionante, *a pesar de algunos errores*, como por ejemplo el canto polifónico del Credo en vez de cantarlo todos los obispos. ¡Qué ocasión más estupenda para una concelebración![27].

Pero también un «pequeño» obispo como J. B. Musty, auxiliar de Namur, observa en sus *Notes sur le Concile oecuménique Vatican II*:

11 de octubre: asamblea de apertura. Grandiosa. Falta de participación litúrgica. Todo en polifonía, incluso el Credo. No se distribuye la comunión. Pero impresionante, a pesar de todo.

Los italianos están contentos con la ceremonia. Monseñor Bartoletti la recuerda con un tono lírico:

A las 8, 30, desde los Museos Vaticanos, sala de las lápidas, empieza el desfile de los obispos. Entramos en San Pedro. He aquí a la Iglesia. Verdaderamente es una epifanía del misterio eclesial, que se desarrolla como una auténtica liturgia. Se actúa el misterio de la Iglesia, con el máximo de visibilidad. No hay nada ni demasiado exterior ni demasiado profano. Los tiempos modernos han acabado con todo el barroquismo profano que tanto gustaba en el pasado. Esto es ya una buena señal. La oración «Henos aquí, Señor, unidos en tu nombre» subraya el sentido religioso de nuestra reunión y nos recuerda a cada uno el peso de nuestra responsabilidad y de nuestra debilidad[28].

26. TJng, 11 octubre 1962.
27. JLbd, 11 octubre 1962.
28. Muchos obispos que escriben al final de la mañana están arrobados por la retórica ceremonial y por la conmoción. Enrico Bartoletti es uno de ellos. En su *Quaderno* ms, el discurso de aper-

El mismo cardenal Lercaro, único obispo italiano dentro del movimiento litúrgico, no deja traslucir la más mínima crítica a la ceremonia en las observaciones que escribe para los jóvenes con los que vive[29]. Pero el momento más esperado en el cuadro litúrgico es el discurso de Juan XXIII, aunque no todos entienden bien el latín y están ya algo cansados. No son muchos los que, como Congar, se dejan vencer por la impaciencia y abandonan el aula hacia las 13 horas, antes del discurso.

A pesar de las siete horas de traslados y de ceremonias que precedieron a este último acto, constituye realmente el núcleo de una jornada presidida por un clima alegre[30]. Lo es sin duda para Juan XXIII que ha escrito el discurso de su puño y le-

tura del papa y las palabras pronunciadas por la tarde «a la luna» discurren parejas: «Lunes 11 de octubre de 1962, Maternidad de María / Solemne apertura del Concilio.... La profesión de fe que el papa hace en solitario ante toda la Iglesia es algo estupendo. La fe, ése es nuestro verdadero vínculo: y ésa es la fe a la que todos servimos ... la santa Iglesia de Dios. / El papa –¡qué don de Dios a su santa Iglesia!– ha hablado con sencillez y claridad. Su optimismo, su confianza en los tiempos nuevos, su fe en la Iglesia parecen tan arraigadas en su ánimo, que será muy difícil que las voces del Concilio puedan superarlos. Esta es la línea. Es claro que de ella vendrán cosas buenas o cosas malas. / Bellísimas las palabras del papa a la multitud reunida en la plaza de San Pedro por la tarde a la luz de las antorchas: 'Paternidad y fraternidad son ambas un don de Dios'. / Este hombre habla a la gente como si fueran de verdad hijos y hermanos suyos, reunidos en su casa. / Sean cuales fueren los trabajos y conclusiones futuras, el Concilio ya ha dado sus frutos. Ha ofrecido a la consideración de los hombres el misterio de la Iglesia en su verdadera luz. / Son tantas las ideas que circulan y tantas las preguntas que se hacen, que es imposible que no rompan el indiferentismo y el laicismo general. / Cuando Dios quiere, sabe muy bien cómo hablar a los hombres que lo esperan y buscan».

29. Cf. G. Lercaro, *Lettere dal Concilio*, Bologna 1980 (11 octubre 1962): «Esta mañana ha tenido lugar, por fin, la apertura del Concilio. No voy a describiros la solemne ceremonia, porque creo que la habéis visto por la televisión. Además, me resultaría muy difícil, y por supuesto me alargaría si tratara de contaros los ritos que allí se han realizado. Os diré, sin embargo, algunos de los pensamientos que han venido a mi mente. Y el primero es que nunca como hoy me había sentido metido tan de lleno en la Iglesia de Dios: la presencia del papa, de todo o casi todo el Sacro Colegio, de los obispos de todo el mundo alrededor del altar que estaba en el centro y en el cual se celebró primero el santo sacrificio y luego se entronizó el evangelio; los ojos del mundo entero fijos en este acontecimiento, como era palmario por la presencia de las delegaciones de tantas naciones y de las Iglesias separadas...; todo esto hacía sentir la vitalidad de la Iglesia, y a la vez su unidad y variedad, su humanidad y divinidad. Y en mí, que me sentía un miembro suyo investido de funciones y poderes cualificados, suscitaba un profundo sentimiento de alegría y de agradecimiento al Señor. Estaba sentado en el aula conciliar entre el cardenal Wishinsky (muy aplaudido durante todo el cortejo y objeto de mucha simpatía entre la gente) y el cardenal McIntyre; delante estaban los cardenales Spellman, Ruffini y Caggiano (Buenos Aires); un poco más allá estaban el presidente Segni con su séquito y el príncipe Alberto de Bélgica; casi de frente veía al abad y a un monje del monasterio calvinista de Taizé en Suiza (a este abad le habíamos oído por televisión en la tercera transmisión sobre el Concilio). Todo esto eran signos visibles de la presencia eficiente de la Iglesia en el mundo. Sentía realmente la necesidad de que el Espíritu Santo guiara una empresa como ésta de la que tanto espera todo el mundo; pero la reiterada oración de la inmensa asamblea, unida a la oración de tantas almas en todo el mundo nos garantiza que el Espíritu del Señor estará con nosotros en este trabajo. Vosotros seguidnos con vuestra oración, y... ¡sed buenos! Os brazo y bendigo».

30. Chenu, que no había sido admitido en el aula, lo escucha en la plaza (cf. NChn 68, nota 1). Aunque es procurador de un obispo malgache que estaba ausente, Chenu no tiene entrada. Sólo después de haber comenzado los trabajos se anunciará que los procuradores podrán sentarse en el aula únicamente en las sesiones públicas (cf. AS I/1, 343).

tra, teniendo en cuenta algunas sugerencias de varios protagonistas de la preparación (Bea, Suenens, Léger). Y también lo es para los padres, que tendrán acceso a él en los periódicos de la tarde.

b) *Gaudet mater ecclesia*

El discurso era realmente denso y nada fácil. No era ciertamente un programa, pero tampoco un discurso celebrativo de acogida a los padres. La palabra de Juan XXIII imitaba los modelos en que la autoridad del papa se había expresado hasta ahora. No señalaba a los padres el camino que habría que recorrer para superar la confusión y las contradicciones de aquel comienzo, sino que su operación era mucho más compleja y constituiría el fundamento eximente de los trabajos conciliares.

La alocución *Gaudet Mater Ecclesia* es una de las expresiones más logradas de cómo Roncalli veía el Concilio. El texto del discurso es totalmente de Juan XXIII[31], que quiere dar a los padres del Vaticano II una indicación personal y autorizada, enlazando esta asamblea con la gran tradición conciliar de la Iglesia. Para el papa, el corazón de los trabajos conciliares es «Cristo siempre resplandeciente en el centro de la historia y de la vida». Para ser testigos de esto en el mundo de hoy es para lo que se ha convocado el Concilio: «Pues con oportunas puestas al día (*aggiornamenti*) y con una sabia organización de mutua colaboración la Iglesia logrará que los hombres, las familias y los pueblos vuelvan a interesarse realmente por las cosas del cielo». El término *aggiornamento* entra a formar parte del vocabulario oficial del Concilio desde una visión no pesimista del interés del mundo por las «cosas del cielo». Este punto de vista refleja bien a las claras cómo el papa se aleja de una lectura catastrofista de la situación de la Iglesia y del mundo. No era sólo expresión de un optimismo genérico, cuanto la manifestación del alejamiento de una cultura del miedo y de la sospecha que llevaba a adoptar unas posturas prevalentemente defensivas tanto en el gobierno como en la vida de la Iglesia. Esta cultura defendía que la Iglesia debía permanecer en su aislamiento para defender su verdad del riesgo de contaminarse en su contacto con los otros y con el mundo. Hablando a ese mundo eclesiástico preocupado por un concilio aún poco definido, dice Juan XXIII a los padres conciliares:

31. Está ampliamente documentado cómo la reivindicación de Juan XXIII de que él había escrito el discurso con «harina de su propia cosecha», corresponde a la realidad. Pues de gran parte del texto hay una serie continua de redacciones manuscritas o dactiloescritas con correcciones hechas a mano. Y de la parte final se conserva una redacción preparada directamente en latín por los traductores, sobre todo por G. Zannoni, que trabajaron directamente con el papa, y cuyas *reportationes* sirvieron para la preparación de la denominada «traducción italiana» publicada en el «OssRom». El conjunto de las versiones y la edición crítica del manuscrito pueden verse en A. Melloni, *L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia (11 ottobre 1962). Sinossi critica dell'allocuzione*, en *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984, 223-283.

> A menudo nos llegan ciertas voces que no dejan de herir nuestros oídos. Se trata sin duda de personas muy preocupadas por la religión, pero que no juzgan las cosas con imparcialidad y prudencia. Estas personas, en efecto, no son capaces de ver en la situación actual de la sociedad humana sino desgracias y desastres. Andan diciendo que nuestra época, comparada con las anteriores, es mucho peor. Se comportan como si no hubiera nada que aprender de la historia, que es maestra de la vida. Se imaginan que en la época de los anteriores concilios todo marchaba bien: la doctrina cristiana, la moral, la legítima libertad de la Iglesia.
> Nosotros creemos que de ninguna manera se puede estar de acuerdo con estos profetas de desgracias que siempre anuncian lo peor, como si estuviéramos ante el fin del mundo[32].

Para el papa, en la historia del mundo no ha habido una edad de oro de la Iglesia, la edad del Estado católico y del régimen cristiano, a la que haya sucedido una decadencia progresiva de la vida cristiana. No se trata, pues, de restaurar esa edad de oro. En realidad, una lectura pesimista del presente no hace sino reclamar una actitud de cerrazón hermética de la Iglesia ante un mundo que le es totalmente extraño, si no adverso. No, esta no es la postura del papa. Al contrario, él cree divisar una mejora en la vida del mundo, «un nuevo orden en las relaciones humanas», junto a muchos problemas que siguen ahí. « Nadie puede, en cambio, negar, dice el papa, que esta nueva situación tiene al menos una ventaja: ha quitado de en medio los innumerables obstáculos con los que en otro tiempo los hombres del mundo solían impedir la libre acción de la Iglesia»[33].

Juan XXIII remite a la historia de los concilios ecuménicos, que «se celebraron muchas veces con grandes dificultades y muy dolorosas a causa de la injustificadas ingerencias de la autoridad civil». Estas palabras, pronunciadas en la apertura del Vaticano II, muestran que al menos ahora no hay sombras ni influencias del poder civil: Juan XXIII proclama que la Iglesia es « libre ya de los obstáculos ...». Lo que no quiere decir –pero el papa no lo dice– que algunos gobiernos no sigan con gran interés lo que está haciendo la Iglesia católica en su asamblea ecuménica, por la repercusión que puede tener en el terreno político. Pero la misma celebración del Concilio es una prueba de la libertad de la Iglesia ante los poderes civiles; de hecho, la planificación del Concilio no está subordinada a ningún interés ni político ni de poder. Las 86 misiones extraordinarias enviadas a la ceremonia de apertura asisten a ella con respeto y permanecen absolutamente al margen de la dinámica conciliar. Los «príncipes» se quedan fuera del ámbito de las decisiones del Concilio. Y esto sí que constituye una novedad.

La Iglesia del concilio Vaticano II no tiene vínculos privilegiados ni con la política ni con ningún modelo concreto de Estado, aunque incumba a la asamblea fi-

32. Cf. el manuscrito en A. Melloni, *Sinossi...*, 253-254.
33. Cf. el manuscrito en A. Melloni, *Sinossi...*, 257-258.

jar la postura que hay que adoptar ante el comunismo. La ausencia forzada de algunos padres conciliares de Europa oriental y de los países comunistas[34] plantea seriamente este problema. Para clarificar lo que a su juicio deben ser las relaciones entre el Concilio y los poderes políticos, Juan XXIII cita el episodio del encuentro de Pedro con el mendigo tullido que nos relatan los Hechos de los Apóstoles: ¿qué tiene que dar la Iglesia al mundo?

«No tengo plata ni oro; pero te doy lo que tengo: en nombre de Jesucristo Nazareno, echa a andar». La Iglesia no ofrece a los hombres de hoy riquezas caducas, ni les promete una felicidad sólo terrena, pero sí les hace participar de los bienes de la gracia divina que, elevando a los hombres a la dignidad de hijos de Dios, constituyen una tutela y una ayuda extraordinariamente importantes para una vida más humana[35].

El Concilio se debe concentrar en lo que la Iglesia como tal puede dar al mundo, a saber, el antiguo mensaje del evangelio. El Vaticano II está llamado a transmitirlo «sin atenuaciones ni deformaciones»:

> Nuestra tarea no es únicamente guardar este tesoro, como si nos preocupáramos tan sólo de la antigüedad, sino dedicarnos también, sin temor, a estudiar, lo que exige nuestra época... Tampoco nuestra tarea tiene como fin fundamental discutir algunos puntos importantes de la doctrina cristiana, y repetir, ampliando, lo que han dicho los padres y los teólogos, antiguos y modernos. Todo eso sabemos que lo conocéis y lo tenéis presente en vuestro espíritu.
> Para tener únicamente este tipo de discusiones no era necesario convocar un concilio. Sin embargo en el momento presente, es necesario que todos en nuestro tiempo acojan la doctrina católica en su integridad con un nuevo esfuerzo sereno y tranquilo... Es necesario, además, como lo desean ardientemente todos los que promueven sinceramente el espíritu cristiano, católico y apostólico, conocer con mayor amplitud y profundidad esa doctrina que debe impregnar mucho más y formar las inteligencias[36].

El salto hacia adelante de la Iglesia en el mundo –y hablamos desde una perspectiva misionera– sólo es posible si va acompañado de una penetración más profunda del evangelio y del misterio de la Iglesia. No es una orientación activista sino una reflexión de la Iglesia sobre la revelación. «Una cosa es el depósito de la fe..., y otra distinta es el modo como se enuncian estas verdades... Hay que darle mucha importancia a la elaboración de ese modo de exponerlas y trabajar pacientemente si fuera necesario. Hay que presentar un modo de exponer las cosas que esté más de acuerdo con el magisterio, que tiene, sobre todo, un carácter pastoral». Estamos ante una indicación metodológica importante porque proyecta los

34. Cf. A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca*, Roma-Bari 1992; G. Turbanti, *Il problema del comunismo al Vaticano II*, en *Moscou* 237-286.
35. Cf. el manuscrito en A. Melloni, *Sinossi...*, 272-273.
36. Cf. el manuscrito en A. Melloni, *Sinossi...*, 267-269.

trabajos de los Padres hacia el núcleo del mensaje cristiano y al mismo tiempo los impulsa a presentarlo al mundo en una versión puesta al día[37].

El papa define formalmente al Vaticano II diciendo que no será un concilio de condena. Y no es que la Iglesia no se oponga a los errores igual que siempre. Pero una nueva actitud forma parte del *aggiornamento* y del redescubrimiento de la vida de la Iglesia: «En nuestro tiempo la Iglesia de Cristo prefiere emplear la medicina de la misericordia y no empuñar las armas de la severidad. Ella cree que en vez de condenar hay que responder a las necesidades actuales explicando mejor la fuerza de su doctrina». Se trataba de algo más que de un programa de trabajo; era la actitud que el papa pedía a los padres conciliares, dejando que fueran los protagonistas del Concilio. Era pedirles que se adentraran en el corazón del mensaje cristiano, pero ofreciéndolo renovado a un mundo que se presentaba ya distinto. Con su alocución, el papa actuaba como primado entre los obispos católicos. No manifestaba una voluntad «soberana», se limitaba a señalar autorizadamente un camino por donde trabajar. El papa era consciente de la importancia de su alocución: «Cada poco –dice a su secretario Capovilla– miraba de reojo a mi amigo de la derecha (Ottaviani)»[38]. El papa anota en su agenda la «gran alegría»[39], aunque es consciente de que su compromiso conciliar pasará probablemente a su sucesor. El discurso de Juan XXIII se sitúa en esa onda larga de sus iniciativas, donde hay que inscribir sobre todo la convocatoria del Vaticano II.

c) *Impacto de la alocución papal*

¿Qué impacto tuvo este discurso del papa en los trabajos conciliares? El padre Congar nos refiere dos interpretaciones igual de extravagantes, una de «L'Osservatore Romano» (*Por qué hay que reprimir los errores*) y otra de «Le Monde» (apertura a los «métodos de investigación del pensamiento moderno»). Para «Il Corriere della Sera» del 12 de octubre, la alocución papal era la presentación del programa del pontificado de Juan XXIII. Para Wenger, de «La Croix», era la «auténtica carta» del Vaticano II; Fesquet, de «Le Monde», volvía sobre el texto algunos días después diciendo que había sido una verdadera sorpresa para el Concilio.

Pocos son los que captan los datos que lo califican: Moeller, que oyó el discurso por televisión, resume sus puntos esenciales; Chenu advierte inmediatamente «su viva protesta contra los pesimistas» y su «reproche de las discusiones sobre las doctrinas adquiridas, cuya verdad ciertamente hay que repetir, pero con una formulación adecuada a las necesidades de nuestro tiempo»[40].

37. Sobre el concepto de estilo pastoral, cf. G. Ruggieri, *La discussione sullo schema constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis durante la I sessione del concilio Vaticano II*, en *Vatican II commence*, 315-328.
38. Cf. A. Melloni, *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, en *Vatican II commence*, 75.
39. *Agende*, 11 octubre 1962.
40. NChn, 68.

Pero su efecto inmediato fue escaso –aunque sin caer en la idea de «sabotaje» que el secretario particular advertía en torno al papa[41]– a la hora de fijar la orientación de los Padres en la realidad del Concilio que se iniciaba en esos mismos momentos. Después de terminar el Vaticano II, escribió el cardenal Garrone que el discurso inaugural era uno de los documentos más importantes y decisivos del dossier conciliar: «La tranquila seguridad del papa Juan XXIII sorprendía y casi siempre acababa irritando… esperaba que el Concilio convirtiera en programa el trabajo que él consideraba urgente»[42]. Pero de esto se cayó en la cuenta mucho después de aquel 11 de octubre.

d) *Un «hermano convertido en padre»*

Los observadores más lúcidos ven ese día mucha incertidumbre a su alrededor y sienten el peso de una historia muy larga. Así le pasa al padre Congar, que ese mismo día, 11 de octubre, escribe sus sentimientos. Para él, la ceremonia de apertura ha desvelado el rostro constantiniano de la Iglesia de Roma.

> Veo el peso, no denunciado, de la época en que la Iglesia de Roma era un señorío, cuando tenía poder temporal, cuando los papas y los obispos eran unos señores que tenían una corte, que protegían a los artistas, que pretendían una pompa como la de los Césares. Esto nunca lo ha repudiado la Iglesia de Roma. Salir de la era constantiniana jamás ha sido su programa. El pobre Pío IX, que no entendió nada del movimiento de la historia, que hundió al catolicismo francés en una estéril actitud de oposición, de conservadurismo, de espíritu de Restauración…, ha sido llamado por Dios a comprender la lección de los acontecimientos, esos maestros que él nos da, y a hacer salir a la Iglesia de la miserable lógica de la «Donación de Constantino», a convertirla en un evangelismo que le permitiera ser menos del mundo y estar más en el mundo. Pero ha hecho todo lo contrario. Un hombre catastrófico, que no sabía ni qué era la «Iglesia», ni qué la Tradición… Y Pío IX sigue reinando todavía. Y Bonifacio VIII también sigue reinando. Han prevalecido sobre Simón Pedro, el humilde pescador de hombres[43].

El gran problema que se plantea en el acontecimiento extraordinario del Concilio, y que se escapa a las reglas normales de la gestión de la Iglesia, es cómo gobernar este acontecimiento y sus trabajos. Escribe Congar: ¿Será capaz el Concilio de superar la mentalidad típica de la escolástica que ha penetrado en el gobierno de la Iglesia? Él confía en que la experiencia de gobierno pastoral de cada obispo haga aflorar nuevas posturas. Pero falta un programa, que el papa no ha ofrecido en su alocución. Juan XXIII ha inaugurado el Concilio señalando un camino pero no un programa: para Roncalli el 11 de octubre no es un día de progra-

41. Citado por A. Melloni, *Giovanni XXIII…*, 87.
42. G.-M. Garrone, *Témoignage*, en *Deuxième*, 5.
43. JCng, 11 octubre 1962.

ma. Lo confirma su discurso la tarde del 11 de octubre al clausurar el imponente cortejo de antorchas en la Plaza de San Pedro, en memoria de la manifestación con que los cristianos de Éfeso saludaron el tercer concilio ecuménico. Esta manifestación cambia totalmente de significado por el segundo discurso del papa, improvisado desde la ventana ante la insistencia de su secretario. Es el famoso discurso de «la luna». «Hasta podríamos decir que la luna se ha dado prisa esta tarde». Un discurso que se caracteriza por la espontaneidad del saludo del papa a la gente que estaba en la plaza:

> Cuando volváis a casa, encontraréis a vuestros niños. Hacedles una caricia y decidles: es la caricia del papa. Seguramente tendréis alguna lágrima que enjugar. Pues bien, dirigid a los afligidos una palabra de consuelo. Que sepan los afligidos que el papa está con sus hijos sobre todo en las horas de tristeza y de aflicción[44].

El discurso de la «luna» refleja de forma inmediata y popular la conciencia con que Juan XXIII vive la apertura del Concilio. Es un mensaje de simpatía y confianza. Y, además, el papa se presenta como un «hermano» que es «padre»: «El que os habla es un hermano que ahora es padre por voluntad de nuestro Señor. Pero todo, paternidad y fraternidad, es gracia de Dios. ¡Todo! ¡Todo!»[45].

Es la actitud con la que Juan XXIII ha vivido la inauguración del Vaticano II, la actitud de «hermano» entre los obispos, pero que ahora es «padre». Este hermano-padre, el obispo de Roma, el primado, no dicta a la Iglesia su programa para el Vaticano II. Lo dice con sencillez a la gente reunida en la Plaza de San Pedro:

> Podemos decir que hoy comenzamos un año que nos traerá importantes gracias. Ha empezado el Concilio y no sabemos cuándo acabará. Si no se termina antes de Navidad, porque quizás no hayamos logrado en esa fecha haberlo dicho todo, haber tratado todos los temas, entonces habrá que tener otro encuentro... Por eso, bienvenidos sean estos días, los esperamos llenos de alegría[46].

De estas palabras, leídas como una alusión programática, se sacó la impresión de que el papa intentaba acabar el Concilio en una sola sesión. El cardenal Urbani anota a propósito del discurso del papa: «Bienaventuradas palabras: sólo el indicio de que espera el fin del mismo para navidad... le deja a uno perplejo»[47]. Es verdad que el papa había hecho una previsión temporal sobre el desarrollo de los trabajos. Pero en el fondo desconocía el tiempo que sería necesario. En sus notas privadas –que escribe en su agenda de mesa– el papa repite una y otra vez que será su sucesor quien termine el Concilio. El papa no está preocupado por las contradicciones y la confusión de los comienzos; más bien le pasa lo contrario, que espera «con gran alegría» los días que están por venir.

44. DMC IV, 593.
45. DMC IV, 592.
46. DMC IV, 593.
47. DUrb, 11 octubre 1962, citado en A. Melloni, *Les journeaux...*, 44-45.

El improvisado discurso de la tarde nos sitúa ante un texto que refleja profundamente la postura de Roncalli ante los problemas del gobierno de la Iglesia. A la conciencia de la tarea que él tiene que realizar se une la serenidad de quien es consciente de que no puede dominar los acontecimientos y de que debe recurrir por tanto a la colaboración de otros –en este caso a los obispos en concilio–, además de confiar también en un guía «providencial» de la Iglesia. No es nada casual que en este discurso repita una de sus principales máximas de gobierno: «En nuestros encuentros, quedémonos con lo que nos une, dejando a un lado, si existe, lo que pueda ponernos en algún apuro. *Fratres sumus*!».

Es evidente que estas palabras no diseñan ningún reglamento para la asamblea ni fijan los tiempos de trabajo; pero sí revelan una actitud de fondo con la que mirar las dinámicas conciliares y la relación entre el Concilio, el mundo y los cristianos. Al final de la primera jornada conciliar, mientras crece la preocupación por la incertidumbre del inicio, el estado de ánimo del papa parece estar muy lejos de la inquietud de algunos de sus importantes colaboradores:

> Estaba dispuesto a renunciar a la alegría de este comienzo –escribe–. Con la misma calma reitero el *fiat voluntas tua* respecto a mantenerme en este primer puesto de servicio durante todo el tiempo y todas las circunstancias de mi humilde vida, y a sentirme preparado en cualquier momento para que este compromiso de proceder, de continuar y de concluir pase a mi sucesor. *Fiat voluntas tua, sicut in coelo et in terra*[48].

e) *Políticos, diplomáticos, periodistas, observadores y el papa del Concilio*

En el ámbito del comienzo del Concilio, los días 12 y 13 de octubre, Juan XXIII recibe, en tres audiencias seguidas, a las 84 misiones extraordinarias, a los periodistas y observadores no católicos. En las tres ocasiones pronuncia discursos más bien directos que clarifican su posición sobre estas importantes fronteras del Concilio: la de los políticos, del mundo de la prensa, de las Iglesias y de las comunidades cristianas.

Ante la prensa, el papa insiste en el carácter religioso del Concilio: «Vosotros podéis hacer que se comprenda que aquí no hay maquinaciones políticas». Y se presenta: «... nos bastará con que escribáis algún título de honor para nosotros: era un sacerdote ante el Señor y ante los pueblos, amigo de las naciones». El tono con que el papa quiere que se desenvuelvan las relaciones con los representantes de la prensa (que al comienzo del Concilio tenían muchos problemas para leer el acontecimiento y encontrar canales informativos) es el tono de la simpatía[49].

El encuentro con los observadores cristianos asume un aspecto inédito. En la apertura del Concilio estaban presentes, por parte de los ortodoxos y de las anti-

48. *Agende*, 12 octubre 1962.
49. DMC IV, 599-603.

guas Iglesias orientales, los representantes del patriarcado de Moscú, del patriarcado copto de Alejandría, del siríaco de Antioquía, de la Iglesia etiópica, del catholicado de Cilicia de los armenios, de la Iglesia rusa de la emigración. De los protestantes, estaban en la inauguración los representantes de los Viejos católicos, de la comunión anglicana, de la Federación luterana mundial, de la Alianza presbiteriana mundial, de la Iglesia evangélica alemana, de los Discípulos de Cristo, de los cuáqueros, del Consejo mundial metodista y del Consejo mundial congregacionalista, del Consejo ecuménico de las Iglesias de Ginebra y de la asociación internacional del cristianismo liberal[50]. Un panorama con muchas presencias, aunque faltaban –vacío que poco a poco se irá llenando– los representantes del patriarcado ecuménico de Constantinopla y de las Iglesias ortodoxas eslavas y mediterráneas, además de los reformados. La presencia de los observadores era justamente uno de los grandes logros del Vaticano II, pues se trataba del primer encuentro colectivo de exponentes no católicos con el papa de Roma. El cardenal Bea, presidente del Secretariado para la unidad de los cristianos, comenta ese encuentro con una frase que expresa muy bien su novedad: ¡Es un milagro!»[51]. También los observadores presentes tienen la sensación de haber sido protagonistas de un paso[52]. Juan XXIII presenta a los observadores delegados el problema de la unidad según su perspectiva personal: existe una tensión hacia la unidad que aún no ha encontrado sus formulaciones prácticas y teológicas.

> Leed en mi corazón –dice– y encontraréis más de lo que reflejan mis palabras. ¿Cómo olvidar los diez años que pasé en Sofía? ¿Y los diez de Estambul y Atenas? Fueron veinte años felices y bien empleados durante los cuales conocí a muchos y venerables personajes y a jóvenes llenos de generosidad. Los miraba con amistad ... A continuación, en París, uno de los lugares de encuentro del mundo ... mantuve muchos contactos con cristianos pertenecientes a las distintas denominaciones. Que yo recuerde, jamás hubo entre nosotros confusión en los principios o contestación en el plano de la caridad en el trabajo común que nos imponían las circunstancias para asistir a los que sufrían. No hemos parlamentado, pero sí hemos hablado; no hemos discutido, pero sí nos hemos amado[53].

Los observadores están aún iniciando sus contactos con el gran universo de los obispos católicos y quizás es la primera vez que participan en una reunión de responsables católicos. Ante algunos aspectos del arranque del Concilio expresarán sus reservas. Sin embargo, este encuentro con el papa es importante para

50. DMC IV, 605-610.
51. S. Schmidt, *Agostino Bea il cardinale dell'unità*, Roma 1987, 496.
52. Cf. M. Lackmann, *Mit evangelischen Augen. Beobachtungen eines Lutheraners auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Graz 1963; G. Richard-Molard, *Un pasteur au Concile*, Paris [mayo] 1964; D. Horton, *Vatican Diary 1962. A protestant Observes the First Session of Vatican Council II*, Philadelphia-Boston 1964; R. McAfee Brown, *Observer in Rome. A Protestant Report on the Vatican Council*, New York 1964; K.-V. Selge, *Evangelischer Bericht vom Konzil. Erste Session*, Göttingen 1965.
53. DMC IV, 607 (trad. italiana, 609).

su relación con la Roma del Concilio y con los cristianos que no están representados en la basílica vaticana. Pueden percibir cómo va madurando una actitud de simpatía y de atención de la Iglesia católica hacia sus Iglesias, aunque todavía no está claro en qué consistía para Roma el trabajo ecuménico[54]. Tras el encuentro con el papa, al que asistieron en silencio[55], continuaron reuniéndose una vez a la semana, los martes[56]. Estas sesiones del grupo no católico en el Concilio, acompañadas de encuentros preparatorios o restringidos[57], constituyen un acontecimiento significativo, pues las reuniones del martes evitan que los observadores se transformen en «embajadores» de la propia confesión. Intercambiando opiniones y, en el fondo, aglutinando los pareceres, los observadores constituyen una unidad de trabajo y de propósitos capaz de expresar una opinión influyente en el desarrollo del Concilio. Incluso para los miembros del Secretariado las reuniones del martes por la tarde[58] son valiosas e inéditas: por primera vez los cristianos de las distintas Iglesias no son los interlocutores de un diálogo puramente bilateral en el que el subrayado de los puntos de contacto discurre parejo con el subrayado de los puntos de distancia, sino de un intercambio común y paritario. En los debates, en la correspondencia y en los diarios se volverá varias veces sobre las «razones ecuménicas» que imponen bien la abrogación del *De fontibus*, o la reconsideración del *De Ecclesia*, o el aprecio del *De liturgia*, o el mensaje al mundo. Quizás maliciosamente cabría ver, tras estas «razones ecuménicas», algo de politiquilla, una diplomacia espiritual que evita temas espinosos y media en terrenos difíciles. El testimonio de los protagonistas de las reuniones de los martes proporciona en cambio una lectura diferente, a saber, que por fin, «después de algunos siglos», cristianos diferentes se hablan como cristianos. La víspera de la primera reunión, es fuerte la sospecha de una molesta ritualidad mundana. Algunos temen

> una hora moderna del cocktail que probablemente es una de las características más molestas de nuestro mundo civilizado –en la que la gente suele pasar el tiempo diciendo a su vecino banalidades, aunque eso sí, con educación… una efervescente Babel carente casi por completo de sentido. Pero la cosa fue distinta, al menos en parte. Rápidamente el cardenal [Bea] ocupó su lugar al fondo de la habitación y leyó en francés un breve mensaje de bienvenida a su «queridísimo her-

54. Sobre las relaciones enviadas al CEC, cf. M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo e l'unità cristiana dagli anni Cinquanta al Vaticano II*, Bologna 1996.

55. En un primer momento se les pidió que dirigieran un saludo, que se encomendó a Sarkissian, pero que luego se canceló por razones de protocolo. Cf. L. Vischer a Visser't Hooft, 14 octubre 1962, ACO 6 (Reports), I/8, p. 2.

56. Se celebran el 15 y el 22 de octubre; el 6, 13, 20 y 27 de noviembre y el 4 de diciembre. Sólo del segundo periodo habrá una verbalización formal.

57. El 18 hay también un recibimiento de los observadores en la Facultad valdense, promovido por la Federación de las Iglesias protestantes de Italia. Cf. relación Vischer, 19 octubre 1962, I/11 de más de 10 páginas. El 24 por la tarde hay una reunión de la Internationaler Versöhnungsbund.

58. Normalmente entre las 16, 30 y las 18, 30.

mano en Cristo». No faltaba aquí tampoco ese calor que desde el comienzo habíamos sentido dentro de nosotros[59].

El clima era tan bueno ya en la segunda reunión que Vischer se ve obligado a pedir consejo al CEC para saber si la propuesta de pedir como observadores un apoyo a la objeción de conciencia contra el servicio militar, presentada por Ullmann en la reunión preparatoria del 22, puede adelantarse a la reunión del 24[60]. A finales de noviembre Willebrands consigue informaciones sobre la situación de Rumania a través de los observadores[61]. Cuando al año siguiente lleguen nuevos observadores de otras Iglesias encontrarán casi «codificado» el curso de la que se define como «our briefing session»[62]. En noviembre, un prelado anglicano expresa su desilusión y la de los demás ante el esquema sobre la Iglesia, señalando a «the observers» como sujeto de esta actitud.

Pero volvamos a las primeras horas del Vaticano II, en las que Juan XXIII se encuentra también con las misiones de los gobiernos a la apertura del Concilio. A la ceremonia inaugural habían asistido el presidente de la república italiana Segni y el gran Maestro de la Orden de Malta. Italia e Irlanda habían puesto a sus respectivos presidentes del Consejo a la cabeza de sus misiones, mientras Alemania, España y Francia (además de otros cuatro países menores) habían enviado a sus ministros de asuntos exteriores. Las delegaciones de Bélgica, Portugal y Luxemburgo estaban presididas por altas personalidades. Entre las 86 delegaciones estaban las de los países musulmanes (Siria, Egipto, Jordania, Turquía, Indonesia), algunas europeas occidentales y latinoamericanas, Japón e India, muchos estados africanos recientemente independientes, Estados Unidos y la China de Formosa. La ausencia de los países comunistas era total[63]. Las presencias reflejaban el cuadro de las relaciones diplomáticas de la santa Sede en el clima de la guerra fría. Juan XXIII habla a los diplomáticos del compromiso de la Iglesia del Concilio por la paz, situando en esta perspectiva la contribución del Vaticano II. Dice lo siguiente:

> Esta es la paz que esperan todos los hombres, la paz por la que tanto han sufrido: ¡ya es hora que dé pasos decisivos! La Iglesia está comprometida con esta paz mediante la oración, mediante su profundo respeto por los pobres… y mediante la difusión de su enseñanza, que es una doctrina del amor fraterno, porque todos los hombres son hermanos…

59. D. Horton, *Vatican Diary*, 26 (15 octubre 1962). También la relación de Vischer al CEC del 15 de octubre de 1962 (ACO 6, I/9, p. 1) aprecia este tono y se siente conmovido por la presencia de Thils, Hamer y Congar: «How many times have they been in danger. How much have they been suspected for their activity. ... There was a great joy about this meeting».

60. 22/10/62, ACO 6, I/14, p. 1.

61. 22/11/62, ACO 6, I/23, p. 3.

62. R. McAfee Brown, *Observer*, 93 (20/10/63).

63. Sobre la postura soviética, cf. J. Karlov, *Secret Diplomacy of Moscow and the Second Vatican II*, en *Moscou*, 129-136.

El Concilio trabajará, dice el papa, para preparar este nuevo clima y para que se volatilice toda posibilidad de conflicto, sobre todo la guerra, «ese azote de los pueblos», que hoy significaría «la destrucción de la humanidad»[64].

Con estos encuentros, que se unen a la gran inauguración del Concilio, el papa quiere manifestar la voluntad de la Iglesia de no replegarse sobre sí misma y de situarse en las «fronteras» de los mundos distintos al católico. Las palabras de Juan XXIII, que impresionan a sus interlocutores en las distintas sedes donde fueron pronunciadas, son un claro signo de un mensaje dirigido a la Iglesia y a los cristianos del mundo. Sin embargo, las personalidades eclesiásticas más atentas a la mecánica del gobierno de la Iglesia se preguntan en estos momentos cómo el Concilio podrá expresar esta nueva postura del catolicismo.

3. *La extraordinaria segunda jornada del Vaticano II*

La opción fundamental al comienzo del Concilio tiene que ver con su autogobierno. Para llevarla a cabo hay una convergencia entre la voluntad del papa y la orientación de algunos obispos. En efecto, tras la ceremonia inicial del 11 de octubre, se entregaron a los padres la lista de los presentes en el Concilio, el reglamento[65], otros matcriales como las papelctas para el voto de escrutinio mecanográfico y las papeletas para elegir a los miembros de las comisiones conciliares. Eran diez papeletas, una para cada comisión, que constaban de dieciséis líneas para poner los nombres de los padres. Se les da también a los presentes la lista de los obispos que ya forman parte de las comisiones preparatorias. Todos los obispos, como es natural, podían sacar libremente otros nombres del folleto que contenía la lista de todo el episcopado católico, pero era fácil que se volvieran a copiar los nombres de los miembros de las comisiones preparatorias. Cada padre tenía que votar a 160 colegas y elaborar una lista personal entre tantas opciones era poco menos que imposible. A falta de conocimientos específicos, lo más fácil es que se acabara reproduciendo poco más o menos la lista de las comisiones preconciliares. Así se establecería una continuidad entre el trabajo preconciliar y el Concilio, que de esta manera recuperaría automáticamente los esquemas que ya habían sido preparados. De este modo se habrían confirmado las opciones que había hecho la curia en la fase preparatoria. Algunos testimonios sobre los primeros días subrayan la insatisfacción de un sector de obispos ante los esquemas preparados, pero se trata de una sensación que no se puede generalizar. El cardenal Urbani dice que el cardenal Montini comunica a sus colegas de la dirección de la Conferencia episcopal italiana que «sería mejor retrasar la sesión del día siguiente por falta de preparación»[66].

64. DMC IV, 597.
65. AD II/4-I, 256.
66. Así las notas del obispo Volterra, M. Bergonzini, *Diario del Concilio Vaticano II*, Modena 1993, 9.

a) *La sesión del 13 de octubre*

La primera congregación general que se tuvo el 13 de octubre y que comenzó bajo una lluvia torrencial, tendría que haberse dedicado a la elección de las comisiones. El cardenal Florit, arzobispo de Florencia, celebra la misa. El secretario general del Concilio, monseñor Felici, entroniza el Evangelio. El Consejo de presidencia, formado por diez cardenales y presidido por monseñor Tisserant, ocupa su puesto en una mesa situada delante del trono papal, que está vacío. El secretario general se prepara para pedir a los obispos que elijan a los miembros de las comisiones[67].

Según algunas fuentes, con vistas a este momento había tenido lugar un trabajo previo de acuerdo entre franceses, belgas y alemanes: quedan excluidos los melquitas y también algunos africanos[68]. Larraín y Câmara habían visitado a los dos eclesiásticos comprometidos en el funcionamiento de la Conferencia francesa, Villot y Etchegaray, y se les escucha con atención[69]. Más operativamente, el cardenal Ottaviani había hecho circular una «lista fantasma» con una serie de nombres que se considerarían «seguros» por su dicasterio[70]. La presencia de esta lista, que circuló por distintos ambientes conciliares, preocupó bastante a algunos padres, que vieron en ella el intento de pilotar el trabajo de las comisiones. Por lo demás, la personalidad del cardenal Ottaviani –como es bien sabido– había representado una posición clara en los trabajos, a veces algo tensos, en la Comisión central preparatoria.

El en el aula conciliar fue grande el aturdimiento cuando el secretario general anunció, *de mandato praesidis*, que se procediera inmediatamente a la primera votación *pro eligendis sodalibus* y por tanto a la constitución de las Comisiones. Era un aturdimiento que no afectaba sólo a los obispos de la periferia. El cardenal Montini, una de las personalidades conciliares más señeras, compartía este punto de vista cuando escribía a sus diocesanos: «Nombres y más nombres, ¿cómo conocerlos y escogerlos?»[71]. Y, sin embargo, aquel 13 de octubre parecía que había que escoger inmediatamente entre cerca de 2.500 prelados. Algunos se intercambian a escondidas mensajes sirviéndose de los clérigos de las ceremonias para obtener sugerencias de sus colegas. En el aula había desconcierto. Tener que escribir 160 nombres habría llevado mucho tiempo, quizás más de una hora.

Mientras los padres, a pesar de todo, se disponen a votar dócilmente, el cardenal Liénart de Lille se levanta y toma la palabra desde el banco de la presidencia de la que es miembro. El anciano purpurado, creado cardenal por Pío XI, era una fi-

67. AS I/1, 107 y 207.
68. JEdb, 11 octubre 1962, f. 15.
69. Cf. H. P. Câmara, *Les conversions d'un évêque*, Paris 1977, 152.
70. DTcc. 13 octubre 1962, f. 2; la misma indicación en una lista del santo Oficio en DFnt, 13 octubre 1962.
71. Cf. la carta a los diocesanos y otras informaciones sobre el cardenal, en *G. B. Montini arcivescovo di Milano e il I periodo del Vaticano II*, Roma 1988.

gura de prestigio entre los obispos. Pide en su intervención –propiamente la lectura en latín de una breve moción de orden– que se aplace la votación algunos días para que los padres tengan tiempo de conocerse y las conferencias episcopales de confeccionar sus listas. La intervención fue interrumpida por un largo aplauso[72].

El cardenal Frings, en nombre también de Döpfner y König, apoya la propuesta de su colega francés, hablando también desde la mesa de la presidencia[73]. Después de algunas consultas entre el Consejo de presidencia, el cardenal Tisserant anuncia que la propuesta de Liénart ha sido aceptada y que se aplaza la votación[74]. Y no habiendo ya más puntos en el orden del día, se levantó la sesión. La segunda jornada del Concilio dura menos de cincuenta minutos y se desarrolla toda y sólo en la mesa de la presidencia.

b) *Significado de este aplazamiento*

Esta extraña jornada, con las intervenciones de dos miembros del Consejo de presidencia, tuvo un enorme influjo en la asamblea. Monseñor Edelby escribe en su diario que la victoria de Liénart se consideró «como el primer fracaso infligido a la secretaría del Concilio, que quería dirigirlo con la batuta». El cardenal Siri ve con preocupación lo sucedido: «Los participantes se sienten perdidos en un ambiente de evidente y concitado malestar». Estaba claro que a la mayoría de los padres conciliares les satisfacía poder disponer de más tiempo para decidir quiénes habrían de formar parte de las comisiones. En resumen, el juego conciliar dependería de las dinámicas de la asamblea y no de una dirección ajena a ellas. También se propagaba entre los Padres un cierto descontento sobre la organización de los trabajos y de las secretarías, algo más bien difícil por el imponente número de los prelados presentes.

El gesto de Liénart fue interpretado por muchos obispos como protesta por la determinación previa de las opciones conciliares. Es significativo que se produzca inmediatamente una reacción crítica en el ambiente italiano. Una hora después del final de la primera congregación general, el cardenal Siri se dirige al palacio del santo Oficio donde hay una reunión informal con el cardenal Ottaviani, el asesor monseñor Parente y monseñor Vagnozzi, delegado apostólico en los Estados Unidos. Se trata de preparar un acuerdo sobre la lista con las Conferencias episcopales más «acordes». Monseñor Vagnozzi ofrece el contacto con los obispos norteamericanos. Parece que Siri quiera evitar en el Concilio la lógica de bloques que a sus interlocutores les parece necesaria: «Creo que no hay que favorecer una política de bloques, a no ser que sea estrictamente necesaria para la defensa de la Igle-

72. Cf. AS I/1, 207-208.
73. AS I/1, 208.
74. Respondiendo a algunas dudas de los padres, Felici anuncia que también se puede votar a los cardenales en las comisiones (cf. *ibid.*).

sia. Y sobre todo no hay que ver bloques por todas partes». El cardenal de Génova interpreta así lo que ha sucedido por la mañana: «Me parece evidente que estamos ante una maniobra dirigida más oscura que conscientemente por una cierta antipatía contra la curia».

Para el cardenal Siri, lo que pasa es que «los nórdicos la han tomado con Roma», y a eso se debe la iniciativa de Liénart. En el santo Oficio están algo perplejos por esta interpretación demasiado benévola; a su juicio se trata de una clara maniobra organizada a la que hay que hacer frente uniéndose al cardenal Spellman y a los obispos latinoamericanos. Siri sugiere que se tenga en cuenta a los africanos, a los asiáticos y a los franciscanos que tienen por jefe al padre Balić[75]. Para los padres que aún no sabían que serían la «minoría» en el Vaticano II, aquel segundo día constituyó la prueba palmaria de esa alianza nórdica que orientaría los trabajos conciliares.

¿Pero había realmente una dirección tan organizada detrás del gesto del cardenal Liénart? Las fuentes califican a ese acontecimiento de convergencia, no de complot[76]. El cardenal Urbani preveía ya desde el día anterior alguna «borrasquilla en las aguas conciliares», y el patriarca de Venecia había recibido del cardenal Léger una indicación sobre la posibilidad de alguna crisis de procedimiento[77]. El padre Congar insiste en el profundo significado de la primera congregación general. Para él es el primer acto conciliar con densidad propia: «Rechazo de la sola posibilidad de un hecho prefabricado»[78]. Con el rechazo de las elecciones inmediatas se quería evitar que el Concilio fuera una mera continuación de su preparación confirmando a los miembros de las comisiones preconciliares en las comisiones conciliares. Monseñor Gantin, obispo de Benin, juzga así la segunda jornada del Concilio: «Es como si se nos hubiera dicho a cada uno de nosotros: oye, ya no serás llevado, sino que serás tú quien llevará. Es muy distinto tener tus propias ideas a ser obligado a aceptar las ideas de los demás». Y añade: «... se trataba de una confrontación que ha abierto camino al espíritu de colegialidad»[79].

La propuesta de Liénart valoró sin duda, en el ámbito de una asamblea tan grande e informe como ésta, a los cuerpos intermedios representados por las conferencias episcopales, a las que inmediatamente se les encomienda la tarea de preparar las listas. Es decir, a los obispos no se les considera ya como personas solitarias en medio de la gran masa de los padres, y por tanto no se verán obligados a moverse

75. DSri, 13 noviembre 1962, 361: «Me doy cuenta de cuánto equilibrio se necesita para no favorecer ni bloques, ni antibloques –anota el arzobispo de Génova–, teniendo que afrontar una situación de consensos que en el fondo se deben al eterno complejo de inferioridad que los nórdicos tienen ante Roma. ¡Pero es mejor la caridad y la paz! Me siento algo triste porque el diablo ha metido el rabo...».

76. Chenu, por ejemplo, no parece estar al corriente de ninguna maniobra y a propósito de la intervención de Liénart dice lo siguiente: «Esta espontaneidad tan unánime del cuerpo episcopal para ser libres ante el 'reglamento', causa sensación entre los obispos y en su entorno», NChn 70.

77. DUrb, 12 octubre 1962.

78. JCng, 13 octubre 1962, escrito a máquina, p. 74.

79. Entrevista al cardenal Gantin, en G. F. Svidercoschi, *Inchiesta sul Concilio*, Roma 1985, 13.

entre el malestar personal y las directrices de los órganos, sino que el Concilio dispone ya de espacios intermedios apropiados para formar una voluntad común y para clarificar las ideas y las perspectivas. Pero estamos aún al comienzo de un proceso que irá tomando cuerpo a lo largo del primer periodo del Vaticano II.

c) *Los antecedentes de la propuesta de Liénart*

La verdad es que la intervención del cardenal Liénart no es el fruto de un plan preconcebido, como se piensa en la reunión del santo Oficio. Liénart no era el único padre que esperaba una inmediata revisión del procedimiento de elección. Según algunos, el cardenal Tisserant, presidente de turno del Consejo de presidencia, había sugerido al presidente del Consejo aplazar la votación y hacer que las Conferencias episcopales elaboraran sus propias listas. Esta sugerencia del cardenal decano se hizo después de la misa en San Pedro, por más que el secretario de estado, cardenal Cicognani, consultado a este respecto, se mostrara partidario de la votación inmediata. Felici se puso de parte de Cicognani. Tisserant comunicó la postura de Felici al cardenal Liénart, «que se mostró contrariado». Sólo después de esta negativa fue cuando el obispo de Lille se decidió a hacer uso de la palabra, seguido del cardenal Frings, muy ligado al anciano purpurado francés.

Esta crónica de los hechos –cuyos elementos uno a uno son todos verdaderos– podría confrontarse con varias decenas de relatos similares, todos ellos parciales, no por mala fe o por falta de información. Hay que tener en cuenta el denso clima de inquietudes e incertidumbres existente, que hacía que se viera a cada uno «formando parte» del plan de los demás.

Tras el gesto del cardenal Liénart hay pues una larga historia. Ese gesto no fue, como algunos dijeron, un momento luminoso del anciano cardenal; pero tampoco una conjura de grandes proporciones para humillar a la secretaría general y, en consecuencia, a la curia romana[80]. La iniciativa –o mejor, la intervención del cardenal Liénart– se sitúa a medio camino entre un compromiso personal de catalización y el malestar de un grupo reducido de obispos franceses. Él mismo ha contado que se había corrido la voz de que la secretaría del Concilio había difundido algunas listas de padres para que se votaran. Esta situación había dejado perplejo al cardenal, igual que a otros padres conciliares, y se dio cuenta de que, a falta de listas alternativas, los padres confirmarían sin duda alguna las comisiones preconciliares: «Teníamos pues que asumir nuestras responsabilidades y no remitirnos a lo que había antes de nosotros». Le animó a decidirse a intervenir el cardenal Lefebvre, que le rogó que tomara la palabra *al menos* para evitar las elecciones in-

80. J. Guitton, *Paul VI secret*, Paris 1979, 96, habla de siete cardenales, entre los que estaba Montini; H. P. Câmara, *Les conversions...*, cita a Larraín y también a sí mismo en conexión con Villot y Etchegaray; Congar sabe de Garrone y Ancel; varias fuentes conocen el papel que jugó Martimort, al menos traduciendo el texto al latín.

mediatas y le proporcionó la traducción latina de una instancia que Liénart no estaba en condiciones de improvisar en esa lengua[81].

Después de la misa en la basílica, cuando el cardenal Liénart se dio cuenta de que se iba a proceder inmediatamente a la votación, se volvió hacia el cardenal Tisserant, que se sentaba a su derecha en la mesa presidencial, y le dijo: «Eminencia, es imposible votar así, sin tener la más mínima idea de los candidatos más cualificados. Si me lo permite, quisiera tomar la palabra. Y el decano del Sacro Colegio: «No puedo dársela... porque el programa de esta sesión no prevé ninguna discusión». Y en esta situación, el obispo de Lille decidió tomar la palabra por su cuenta sin la autorización de Tisserant[82]. Tras su intervención habló el cardenal Frings. El obispo de Lille ha negado siempre que hubiera un entendimiento previo con su colega alemán, aunque la prensa interpretó la sucesión de ambas intervenciones como expresión de una alianza franco-alemana contra la dirección romana del Concilio. El papa accedió al requerimiento de Liénart en el aula conciliar, concediendo a los padres tres días más para que pudieran consultarse. Liénart afirma que Juan XXIII le dijo: «Habéis hecho bien en decir lo que pensabais porque justamente para eso he convocado a los obispos al Concilio»[83]. Nada de conjuras, pues, sino un difuso malestar que se había convertido en una iniciativa concreta[84].

4. *Las comisiones conciliares*

a) *Un nuevo papel para las Conferencias episcopales*

El aplazamiento del día 13 significaba un empujón en la valoración de las Conferencias episcopales, pero chocaba con dificultades de organización[85], y además suscitaba dudas importantes como ésta: Si las conferencias elaboraban las listas,

81. Lefebvre habría entregado a Liénart el texto latino el 13 de octubre a la entrada del aula. El mismo Tisserant había escrito a Felici el 12 de octubre de 1962 lamentando la falta de orientación de cara a la elección de las comisiones. Cf. AD App. Alt., 330-331.

82. Hay vagos síntomas de que había otros obispos que querían pedir el aplazamiento de las votaciones (por ejemplo, H. Câmara), pero no se ve quién podría darle la palabra. Hay que distinguir, pues, con sumo cuidado el descontento de muchos ante el procedimiento, de la organización de una acción procesual eficaz.

83. R. Aubert, *Lo svolgimento del Concilio*, en *La chiesa del Vaticano II. Storia della chiesa* XXV/1, Milano 1994, 229.

84. Sobre la valoración de las conferencias episcopales a la hora de preparar las listas conciliares, ya había hablado Liénart a monseñor Felici desde finales de enero de 1962, mientras el cardenal francés Jullien, decano de la Rota, se había movido en el mismo sentido algunos meses después (aunque en octubre criticó la posibilidad de encontrar un nuevo sistema de voto); en la sesión de la subcomisión del reglamento del 28 de mayo de 1962 se había planteado ya la cuestión de solicitar anticipadamente a los padres, enviándoles con los esquemas preparatorios una invitación para presentar candidaturas para las comisiones. Cf. AD App. Alt., 159-170; G. Alberigo, *La preparazione del regolamento del concilio Vaticano II*, en *Vatican II commence...*, 54-74; además, *S/V* 1, 153.

85. El *Anuario Pontificio* contenía 42 conferencias, de las cuales sólo siete habían sido erigidas por la santa Sede. Cf. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, Bologna 1985.

¿no quitaban a los obispos su libertad de elegir creando una especie de dirigismo del Concilio?

Esta duda no habría desaparecido si monseñor Garrone, coadjutor de Toulouse, no se hubiera dedicado desde hacía algunos meses a los problemas del reglamento, que a su juicio tenía lagunas[86]. Al futuro cardenal le gustaba más bien poco tras la lectura que hizo de él en agosto de 1962 después de su promulgación[87]. Vio en seguida que el Concilio iba a tener problemas en la elección de las comisiones conciliares. El artículo 39 del reglamento decía:

> En las sesiones públicas, las congregaciones generales y las comisiones conciliares, se requiere una mayoría de dos tercios de los sufragios de los padres presentes, salvo para las elecciones en las que se aplica el canon 101, 1, 1 del CIC, y si el Sumo Pontífice no decide de otro modo *in pectore suo.*

El canon citado preveía la mayoría absoluta en los dos primeros escrutinios y la mayoría relativa en el tercero. Garrone se dio cuenta del influjo que el reglamento iba a tener en los trabajos conciliares. Entre otras cosas –volviendo a un problema que afectaba mucho a los melquitas– se fijaba un orden de precedencia para las intervenciones en el aula: los patriarcas irían después de los cardenales. El artículo 28 establecía que el latín sería la lengua de las sesiones públicas, de las congregaciones generales, del tribunal administrativo y de las actas del Concilio. Sólo en los debates de las comisiones se autorizarían también las lenguas «vulgares».

Desde su llegada a Roma, Garrone quiso trabajar en el reglamento, sobre todo en el tema de las elecciones. Habló con el cardenal Jullien, al que encontró poco dispuesto, e hizo hablar al cardenal Tisserant, según el cual no se podía hacer nada (en realidad, el cardenal francés estaba perplejo por el *Reglamento* y por la falta de una comisión *ad hoc*). El cardenal Liénart compartía también la perplejidad de su joven colega francés, pero no decidió mover nada. Pero en la noche del 12 al 13 de octubre, en el seminario francés, monseñor Garrone y monseñor Ancel junto a algunos más prepararon un texto que darían a Lefebvre para que se lo hiciera llegar a Liénart. Está claro que algunos padres conciliares empezaron a manifestar un interés activo por la mecánica del Concilio. No se trataba de la movilización de un sector de obispos, sino de la iniciativa a distintos niveles de algunos prelados sensibles y atentos a la dinámica asamblearia[88], al significado de los procedimientos. También en este aspecto la jornada del 13 de octubre fue importante en sí misma y por las consecuencias que tuvo en el futuro. Un obispo como Liénart podía manifestar su opinión sobre el desarrollo de los trabajos conciliares y bloquear una iniciativa de la secretaría. En cambio, la propuesta de monseñor Felici de votar in-

86. Sobre las insatisfacciones paralelas de Dossetti y Jedin, cf. G. Alberigo, *La preparazione del regolamento...*, en *Vatican II commence...*, 56-62.

87. *S/V* 1, 349-358.

88. Cf. Ph. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un Concile*, Paris 1975.

mediatamente los miembros de las comisiones conciliares no hacía sino reflejar la idea de concilio que había presidido los trabajos preconciliares. De lo que realmente se trataba era de llegar a una serie de documentos coherentes y claros, y ante eso la cuestión de valorar las potencialidades e impulsos de la asamblea pasaba a segundo plano. El motor del trabajo sería la secretaría y, después, la curia romana. La asamblea de los obispos era un paso solemne y obligatorio, pero no tenía mucho que aportar.

Era un modo de ver propio de una conciencia y de una forma consolidada de gobernar característica de algunos círculos de la curia romana, que ahora se aplicaba al Concilio. Esta «cultura» había creado un estilo de gobierno y un personal que –pese a las profundas y a veces lacerantes diferencias– era el que había redactado los *vota* preparatorios de las universidades romanas. No es que se ignoraran los problemas que afligían a la Iglesia, sino que se sentían «llamados» y preparados para resolverlos todos. Monseñor Felici representaba esta postura.

Pero con la intervención de Liénart quedaba clara la voluntad de los padres de autogobernarse como asamblea. No era una revuelta contra el papa, como se escribió en algunos periódicos. Al menos no parecía entrar en colisión con la voluntad del papa, tal como se había manifestado en la alocución *Gaudet mater Ecclesia*. Hay que decir que tampoco se trataba de llevar directamente a la práctica lo que había dicho Juan XXIII. Lo que ahí se reflejaba era el malestar de los obispos ante la mecánica electoral prevista para el 13 de octubre. La iniciativa puntillosa de un pequeño grupo de obispos más sensibles propició que ese malestar hallara una salida.

Una consecuencia importante de la intervención de Liénart fue la entrada de las Conferencias episcopales en la dinámica conciliar. A ellas les correspondería presentar en la secretaría general las listas de los padres antes del 15 de octubre (aunque algunas, como España y el CELAM, no lo hicieran). En todo caso se reconocía la existencia en la asamblea de cuerpos intermedios con una participación propia en la dinámica conciliar. No se optaba por participar en el Vaticano II por «naciones» o «lenguas», sino que se reconocía el papel de las Conferencias[89]. Los obispos tomaban así conciencia de la necesidad de ser corresponsables con sus hermanos más próximos para participar plenamente en la gran asamblea conciliar. La preparación de las listas no era sino el inicio de un consenso que alcanzaría cotas muy altas en algunas Conferencias episcopales. Muchos padres tenían ya muy claro que un obispo no podía vivir el Concilio en solitario frente a la secretaría y a un inmenso número de padres que él desconocía; para salir del anonimato de la gran asamblea no había que limitarse a buscar referencias en la curia o en la dirección del Concilio. Y la referencia más inmediata parecía ser justamente la Conferencia episcopal.

Con ello se desmoronaban los prejuicios contra las reuniones nacionales de obispos, que habían sido tan vivos durante el concilio Vaticano I[90]. En efecto, en los tra-

89. Las listas de las conferencias pueden verse en AS I/1, 40-75.

90. El secretario de Estado, cardenal Antonelli, había excluido que los episcopados nacionales se ocuparan del «concilio general que representa a toda la Iglesia y no a los distintos episcopados naciona-

bajos del Vaticano I, a la santa Sede le preocupaba mucho que los episcopados nacionales –sobre todo el francés y el alemán– desempeñaran un papel excesivamente autónomo. Monseñor Maret, obispo francés y teólogo contrario a la infalibilidad, lamentaba que los obispos se presentaran solos en la curia y en el concilio, sin reuniones previas entre ellos y sin una preparación común. Pero Roma se oponía al consenso entre los episcopados, hasta el punto de que los obispos de la provincia eclesiástica de Turín suspendieron un encuentro que habían previsto en esta perspectiva[91]. En la curia habían quedado restos de esa desconfianza, como si su memoria colectiva se hubiera transmitido el eco de la resistencia de los episcopados francés, alemán y austrohúngaro a que se proclamara la infalibilidad y el primado del papa en el Vaticano I. En cambio, al comienzo del Vaticano II las conferencias episcopales se encontraban con que se reconocía su papel en la elaboración de las listas. Después de las reuniones para la elaboración de las listas, el padre Congar escribe el 15 de octubre en su diario: «Uno de los resultados del Concilio podría ser el nacimiento de una colegialidad episcopal mundial, articulada y estructurada»[92].

La realidad de las Conferencias episcopales no es uniforme, sino que hay diferencias en su funcionamiento, en las dimensiones de su trabajo y en la tradición[93]. Sólo desde 1959 el «Anuario Pontificio» contiene las Conferencias episcopales que funcionan, reconociendo su carácter oficial, aunque sólo 7 entre 43 disponían de un estatuto aprobado con carácter definitivo. Las conferencias no eran todas iguales. Se va de la *Réunion annuelle de l'Episcopat de Belgique* a la Conferencia episcopal alemana nacida en 1847 o a la *Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France*, que dispone de un secretario muy activo. Era la santa Sede la que en los últimos decenios había promovido la formación de estos *coetus* de obispos de una nación superando la antigua desconfianza romana hacia las organizaciones episcopales nacionales. El pontificado de Pío XII dio a este respecto un gran impulso: el 1955 surgió el CELAM como órgano de coordinación de las conferencias episcopales latinoamericanas. Brasil, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, México, Perú y Paraguay obtuvieron del mismo papa Pacelli la aprobación de los estatutos de sus respectivas Conferencias[94]. Según la concepción del predecesor de Juan XXIII, las Conferencias episcopales son un eslabón importante en la articulación unitaria del catolicismo.

El papa Juan, que conocía el funcionamiento de la asamblea de cardenales y arzobispos de Francia y que había participado en los inicios de la conferencia italia-

les». En consecuencia, el secretario de estado aconsejó autorizadamente a los obispos franceses que no se reunieran: «toda nacionalidad desaparecerá en la ecumenicidad del concilio» (mientras algunos obispos intentaban reunirse justamente para las elecciones). Cf. G. Arrigoni, *Giornale del concilio Vaticano I*, editado por M. Maccarrone, Roma 1966, n. 8 y 9. La puesta en marcha de esta edición fue hecha por Juan XXIII en 1962, al que se le había ofrecido el manuscrito encontrado por U. Betti.

91. A. Riccardi, *Neogallicanesimo e cattolicesimo borghese. Henri Maret e il concilio Vaticano I*, Bologna 1976.

92. JCng, 15 octubre 1962, dactiloescrito p. 76.

93. Cf. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, Bologna 1985.

94. Sobre los episcopados latinoamericanos, cf. las aportaciones del coloquio de Houston en *Vísperas* y en *S. Paulo*.

na, da nuevos impulsos a la actividad colegial de los obispos reconociendo a algunas Conferencias más sus estatutos. En vísperas del Vaticano II, la materia de las Conferencias episcopales se presenta como uno de los campos que hay que ordenar desde el punto de vista legislativo y que hay que cualificar desde una perspectiva teológica. En los trabajos conciliares constituirá un problema importante, por estar relacionado con la cuestión de la colegialidad episcopal. Pero el 13 de octubre las Conferencias episcopales inician su participación como protagonistas en las primeras opciones que los padres deben tomar: por primera vez los secretarios de las Conferencias episcopales mantienen conversaciones y contactos al margen del control y de la vigilancia de las congregaciones.

b) *Listas de las Conferencias episcopales para las elecciones*

Muchos obispos recuerdan las numerosas reuniones episcopales para confeccionar las listas. Se va formando una lista europea con obispos alemanes, franceses, belgas, austríacos y holandeses, de la que se excluye a los italianos y españoles. Los patriarcas orientales intentan confeccionar una lista común, pero los maronitas se oponen a la candidatura de monseñor Edelby para la comisión oriental. Por ello los maronitas terminan orientándose hacia la lista nordeuropea, norteamericana y africana. Desde el santo Oficio se hace llegar a los obispos españoles e italianos una lista para la comisión teológica.

Incluso los obispos italianos, que hasta entonces no habían celebrado nunca reuniones plenarias, son convocados por el cardenal Siri a una asamblea. Es la primera vez que se reúnen todos los obispos de la península, pues a las reuniones anteriores de la Conferencia episcopal italiana sólo asistían los presidentes de las conferencias regionales. El episcopado italiano es el más numeroso en el Vaticano II. Son nada menos que 430 obispos, a los que hay que añadir otros obispos italianos que trabajan fuera del país o en la curia romana. Los lazos entre estos obispos y los de la Conferencia episcopal italiana no son tenues. El 14 de octubre se reúnen todos los obispos italianos en la Domus Mariae. El cardenal Montini no duda en calificar de «histórico» este acontecimiento y ve en el concilio un conjunto maduro de circunstancias que deben fomentar «entre los obispos italianos relaciones fecundas de conocimiento mutuo, de concordia, de colaboración». Es el fruto de la dinámica conciliar. Entre los cardenales hablan Ruffini de Palermo, Urbani de Venecia y Lercaro de Bologna. Calla el cardenal Montini. El cardenal Siri obtiene de la asamblea «pleno mandato... sobre las negociaciones y el criterio». Perdura aún en la asamblea una actitud de respeto jerárquico, es decir, los cardenales son los que fijan la orientación. Un obispo italiano anónimo anota: «No es verdad que se nos haya dicho cómo votar o que se nos haya impuesto una línea, pero la actitud tenía un corte autoritario...»[95].

95. R. Caporale, *Les hommes du Concile*, Paris 1965, 75.

El presidente Siri quiere «hacer una lista verdaderamente católica». El cardenal Lercaro, comprometido en el movimiento litúrgico, no aparece en la lista italiana para la comisión litúrgica, pero encuentra sitio en la lista centroeuropea y en la de Madagascar, para la que es elegido («con los votos de los extranjeros», advierte con cierta amargura)[96]. El cardenal Siri se pone a trabajar sin descanso, manteniendo contactos con el delegado apostólico en Estados Unidos y con algún obispo español. Varios días después la Conferencia episcopal italiana, esto es, los presidentes de las Conferencias episcopales regionales, decide proseguir las reuniones del episcopado italiano, abriéndolas también a los obispos de lengua italiana dispersos por el mundo. Aun dejando libertad a todos los padres –concluye la conferencia italiana–, «es necesario iluminarse mutuamente para impedir que surjan grupos de presión»[97]. La lista italiana excluía a alemanes y franceses, aunque incluía nombres no italianos.

Los acuerdos para las listas hace que los padres tengan más conciencia de sus fuerzas ante la gran asamblea conciliar. Tras un intenso trabajo y gran cantidad de consultas se presentan 34 listas[98]. La más completa es la del «Mercado Común», llamada así por el periodista H. Fesquet[99]. Esta lista constaba de 112 nombres para las diez comisiones, entre los que había austriacos, belgas, alemanes, franceses, suizos, holandeses, yugoslavos y escandinavos. Italia, que al final había contactado con otros países para la comisión teológica, se presentó al final con 62 candidatos, con el presumible respaldo de 500 obispos más o menos. Los obispos británicos, irlandeses y portugueses presentaron tres listas distintas con nombres propios, aunque más bien restringidas. Fuera de Europa, el episcopado estadounidense presentaba 27 candidatos para 9 comisiones; el canadiense, 12 para 10 comisiones; y el indio –el único asiático que presentó una lista–, 38 para todas las comisiones.

De África, sólo los obispos malgaches (33 candidatos para las 10 comisiones) y los nigerianos (14 nombres para 9 comisiones) presentaron listas. Los obispos de Oceanía actuaron juntos: 19 nombres para todas las comisiones. De las Iglesias orientales llegaron tres listas. América latina presentaba una situación más bien compleja: el CELAM decidió no elaborar una propuesta propia de candidatos, mientras que los episcopados de Argentina, Chile, Colombia, Venezuela, Perú, Bolivia, Paraguay y Uruguay hicieron listas propias aunque de diferentes dimensiones. Sorprende de veras que el importante episcopado brasileño no elaborara una lista propia (Ecuador hizo lo mismo). Los superiores generales presentaron su lista. Los padres conciliares tenían a su disposición la lista de los que habían participado en las comisiones preconciliares, de donde podían entresacar nombres para la elección.

96. G. Lercaro, *Lettere...*, 80.
97. Cf. F. Sportelli, *La conferenza...*, 52.
98. Las listas proporcionadas por las conferencias fueron publicadas en ASI/1, 40-75.
99. H. Fesquet, *Diario del concilio*, Roma 1966, 34.

La confección de tantas listas se hizo muy de prisa. Algunos candidatos estaban en varias listas *–in primis* la amplia lista del Mercado Común–, mientras que había miembros de algunos episcopados que no estaban en ninguna[100]. Entre los distintos polos representados por las listas, los padres conciliares podían orientarse siguiendo itinerarios no fácilmente descifrables, relacionados quizás con vínculos entre Iglesias del Norte y del Sur, fidelidad a Roma, pertenencia a congregaciones religiosas, afinidades por estudios; pero había un elemento de identificación –hecho que no se puede infravalorar–, a saber, la pertenencia a una Conferencia episcopal común, como factor de orientación.

La sesión electoral, fijada para el 16 de octubre, se presenta movidita. El voto iba a generar unas 24.000 fichas con 400.000 preferencias (su escrutinio llevó cuatro días de trabajo). No es extraño, pues, que la segunda congregación general comenzara con un debate de procedimiento: el cardenal Ottaviani propuso modificar el sistema de computar los votos, sugiriendo que se renunciara a exigir la mayoría absoluta para la elección en una comisión, y que en todo caso cada padre pudiera acumular los votos obtenidos en todas las comisiones para obtener el puesto en una sola[101]. El objetivo estaba claro: reducir las votaciones a un solo escrutinio. Algunos sospecharon que este sistema favorecería a los candidatos italianos. Pero, como han dicho algunos, la propuesta no pareció desagradar a la asamblea. Sin embargo fue Roberti, un cardenal italiano, presidente del tribunal administrativo del Concilio, el que rechazó la idea[102]. El Consejo de presidencia fue llamado de nuevo a deliberar, como después de la intervención del cardenal Liénart. En nombre del Consejo intervino el cardenal Ruffini, que dijo que no se podía cambiar el reglamento y que la propuesta de Ottaviani se presentaría al papa. El cardenal Tisserant mostró visiblemente su desacuerdo con la idea de Ottaviani, y más tarde declaró, como presidente de la sesión, que ese mismo día se procedería a votar para las comisiones y sólo a continuación se presentaría al papa la propuesta de simplificación[103].

Al final tomó la palabra monseñor Felici, que dijo a los padres que podían cumplimentar las fichas en casa, pero que tendrían que entregarlas *manu et non per tabellarium* antes de las 18 horas. Anunció también que la tercera sesión general sería el 20 de octubre para empezar el debate sobre el esquema *De liturgia*. Comunicó que el papa había nombrado cuatro subsecretarios del Concilio. Algunos días después se anunciaría el nombramiento del obispo melquita, monseñor Nabaa, como quinto subsecretario y parece que fue la misma Congregación oriental, dirigida por el cardenal Testa, la que se lo había pedido al papa[104].

100. Brasil, México y España.
101. ASI/1, 108-109 del verbal; la intervención de Ottaviani está en las pp. 211-212.
102. AS I/1, 212.
103. AS I/1, 213-215.
104. Nabaa se añade a Villot, Morcillo, Krol y Kempf. AS I/1, 218: el papa asegurará la fidelidad de Felici aduciendo que el secretario general sabe que el papa lo ha «salvado» de la dimisión justamente con el nombramiento de los subsecretarios, DTcc, 9 febrero 1963, f. 130: «A lo cual él observa que monseñor Felici es un gran hombre, pero de mentalidad estrecha; sabe latín e italiano y

En su intervención técnica, el secretario general había dicho que no era necesario firmar el voto. El cardenal Ottaviani volvió a tomar la palabra para afirmar que no firmar el voto era contrario al reglamento del Concilio (y aprovechó también para decir que la Iglesia prohibía proponer la propia candidatura). Respondió el cardenal Liénart. Ottaviani insistió en que se sometiera al papa su propuesta, y pidió también que el Concilio se pronunciara claramente sobre ella. El cardenal Tisserant no tuvo en cuenta la intervención de Ottaviani e hizo que se procediera a la elección de las comisiones. Por lo demás, entre los padres se había propagado cierto malestar y la sensación de que el concilio no acababa de arrancar. Después de la solemne apertura del 11 de octubre parecía que no se había concluido nada. Es lo que monseñor Edelby siente al salir de la basílica ese mismo día. Y esa misma sensación es la que tienen dos observadores de las antiguas Iglesias orientales, el padre Zhakka Iwwas de los siríacos y el padre Sarkissian de los armenos de Cilicia[105].

El cansancio de la elección y el desconcierto provocado por una mecánica compleja son factores que no hay que infravalorar. El mismo talante espiritual de muchos presentes parecía contrastar con las batallas de procedimiento libradas al principio. En sus agendas, el cardenal Florit lamenta que unas propuestas tan «prácticas» de Ottaviani no tuvieran éxito[106]. Se teme el formalismo del voto y los comentarios de la prensa sobre la división de los obispos. ¿Pueden los padres del Concilio presentarse divididos ante el mundo? Discutir, votar y dividirse son elementos comunes a todas las asambleas deliberativas. Pero, además, habría sido imposible disimular ante la opinión pública las contraposiciones y divisiones, a pesar de la gran reserva al respecto.

El 20 de octubre, el cardenal Tisserant anunció que Juan XXIII, a petición del Consejo de presidencia, había decidido que después de los elegidos por mayoría absoluta, se considerarían elegidos los que tuvieran mayoría relativa[107]. Aun sin acoger la propuesta de procedimiento sugerida por el cardenal Ottaviani, en cierto sentido se iba en esa dirección, pero lo sucedido durante la semana daba al procedimiento un carácter bien distinto: en realidad, el papa aceptaba las indicaciones de la asamblea para cada lista. Los miembros elegidos con mayoría relativa entrarían también en las comisiones para ocupar los puestos no cubiertos por los de mayoría absoluta (alrededor de 1/3). Juan XXIII derogaba el reglamento, en particular el artículo 39, que preveía la mayoría absoluta. El objetivo de la decisión papal era que no se repitieran las votaciones. Se pudo constatar así que el reglamen-

más o menos es todo; es verdad que no se ha promovido él para ese puesto, ya que Tardini fue quien lo propuso sin que él supiera nada; es obediente y buen trabajador. Pero el papa lo ha salvado (al añadirle los cinco subsecretarios) y monseñor Felici lo sabe y le está agradecido»; pocos meses antes, Juan XXIII había ironizado sobre Felici, cuya dimisión anticipaba a semejanza de lo que había sucedido en el Vaticano I, donde el secretario había tenido que ser sustituido por no poder expresarse en alemán (cf. Diario de B. Migone, *Note d'udienza*, en su familia).

105. JEdb, 16 octubre 1962, 24.
106. DFlo, 16 octubre 1962.
107. AS I/1, 223.

to, al menos en algunas de sus partes, no podía aplicarse. El papa concedería también la *sanatio* de las irregularidades que se habían cometido en las elecciones. Se recibían así las orientaciones electorales de los padres conciliares con el voto de las comisiones[108].

La suspensión del voto había tenido en conjunto un notable efecto innovador, permitiendo la inclusión de nuevos padres –como veremos en seguida– junto a los que ya habían trabajado en los esquemas preparatorios. Si esa suspensión no se hubiera producido, es fácilmente previsible que hubiera habido una reconfirmación *in toto* de los miembros de las comisiones preconciliares, que hubieran seguido trabajando con los mismos criterios y perspectivas ya adoptados. La verdad es que, con la autoridad y el voto del Concilio apenas iniciado, se había llevado a cabo una discontinuidad más que notable.

c) *Las votaciones*

Los resultados de las elecciones muestran una fractura entre la efervescencia de procedimiento en que se desarrollaron y el resultado final. En realidad, el organigrama de las comisiones conserva en el fondo algunos de las rasgos típicos de la fase preparatoria[109]. Las comisiones mantienen aún la subdivisión de competencias y los títulos que tenían en la fase preparatoria (con la única excepción terminológica de la comisión doctrinal que sustituye a la teológica). Permanecen, pues, las comisiones doctrinales, de los obispos y del gobierno de las diócesis, para la disciplina del clero y del pueblo cristiano, de religiosos, de sacramentos, de liturgia, de universidades y seminarios, de las Iglesias orientales, de misiones, del apostolado de los laicos y el Secretariado para la unidad.

A la cabeza de cada una de ellas volvemos a encontrar el jefe del dicasterio correspondiente, es decir, a los cardenales Ottaviani, Marella, Ciriaci, Valeri, Aloisi-Masella, Larraona, Pizzardo, A. G. Cicognani, Agagianian, a excepción (también igual que en la fase preparatoria) de los líderes de la Comisión para el apostolado de los laicos y del Secretariado para la unidad, cuyos jefes, los cardenales Cento y Bea tienen una posición anómala, pero no sin influencia en la estructura curial[110].

108. Incluso la subrogación de cuatro elegidos, debida a renuncias espontáneas, se hará recurriendo al primero de los no elegidos. La más importante de estas sustituciones fue la del cardenal Wyszynski, miembro de la Comisión para el apostolado de los laicos (en la que se produciría un serio debate sobre una posible nueva condena del comunismo), pues habiendo sido nombrado miembro del secretariado *extra ordinem*, el primado polaco renunció a la elección en la comisión.

109. AS I/1, 225-229.

110. La composición de la cabeza de las comisiones conciliares (a las que se añaden el Secretariado para la prensa y el de la unidad, a los que de algún modo se les reconocerá su capacidad de elaboración) es pues la siguiente:

Doctrinal: Ottaviani (presidente), Browne (vicepresidente), Tromp sj (secretario).

Obispos: Marella (presidente), McIntyre y Bueno Monreal (vicepresidentes), Governatori (secretario).

La dirección y composición de las comisiones mantenía intacta la preponderancia de los europeos. Pero no se podía ocultar que se diseñaban dos áreas de agregación. Una era la de los llamados «latinos» (es decir, italianos y españoles); la otra tendencia era la de la lista «europea», que contaba con 39 electos, de los que 22 habían obtenido mayoría absoluta. La presencia de América del Norte y del Sur –cuantitativamente sólida– se mezclaba con estos dos grandes grupos. Muy considerable era la presencia de los 22 electos italianos[111]. Otros dos episcopados tenían una confirmación realmente fuerte: el alemán (11 electos) y el francés (16), los cuales podían contar con un representante en todas las comisiones menos en la Oriental. Los obispos españoles, que no habían presentado una lista propia, se encontraron con 10 electos en las comisiones.

Los obispos extraeuropeos tienen menor peso en las comisiones, aunque es mayor que en las preconciliares. Los prelados latinoamericanos llevan a las comisiones 27 electos (entre ellos 7 brasileños, a pesar que su Conferencia episcopal no había presentado ninguna lista). Norteamérica cuenta con 26 representantes en las comisiones conciliares; los obispos estadounidenses están presentes en todas las comisiones (es el único episcopado, junto al italiano, en esta situación). Los obispos de Asia y Oceanía tienen 16 electos, de los que 6 son indios. Los prelados africanos tienen poca presencia con 7 electos, mientras que las Iglesias orientales cuentan con 4 y los religiosos con 3. Sólo en la comisión de misiones los miembros del Sur tienen mayoría respecto al Norte (9 sobre 16). El patriarca Maximos IV es elegido con 1112 votos para la comisión oriental, y monseñor Edelby obtiene alrededor de 100 votos menos, frente a los armenos, coptos, siríacos y caldeos, que no fueron elegidos.

Los miembros elegidos en las comisiones que no pertenecían a algún organismo preparatorio constituyen un porcentaje que varía sensiblemente de unas comisiones a otras. Un primer gráfico de tendencia indica que sólo el 57% de los electos pertenecía a la fase preparatoria y el 43% era nuevo y obviamente inexperto en el trabajo de comisión. La mayor renovación había tenido lugar en las comisiones de liturgia (56%), disciplina de sacramentos (59%), de universidades y seminarios (56%) y de las Iglesias orientales (50%). Sin embargo, en la comisión para los

Disciplina: Ciriaci (presidente), del Portillo (secretario).
Religiosos: Valeri (presidente), Rousseau omi (secretario).
Sacramentos: Aloisi-Masella (presidente), Bidagor sj (secretario).
Liturgia: Larraona (presidente), Giobbe y Jullien (vicepresidentes), Antonelli (secretario).
Universidades y seminarios: Pizzardo (presidente), de Barros Câmara y Staffa (vicepresidentes), Mayer osb (secretario).
Oriental: A. G. Cicognani (presidente), Quiroga Palacios y Bukatko (vicepresidentes), Welykyj (secretario).
Misiones: Agagianian (presidente), Labandibar (vicepresidente), Paventi (secretario).
Apostolado de los laicos: Cento (presidente), Silva Henríquez y O'Connor (vicepresidentes), Glorieux (secretario).

111. La mayoría votados en la lista de la Conferencia episcopal italiana; pero, en el conjunto, el episcopado de origen italiano estaba presente en todas las comisiones conciliares.

obispos y el gobierno de las diócesis la renovación había sido mínima, pues 13 miembros pertenecían a la fase preparatoria y sólo 3 eran nuevos. Las demás habían renovado al menos un tercio de sus miembros[112]. En conjunto, por tanto, en cinco comisiones de 10 el aula renovaba al menos la mitad del personal de la fase preparatoria (teniendo también en cuenta el desplazamiento de obispos de un sector a otro).

Pero no sólo esto. En las comisiones de religiosos, oriental y misiones, el primero de los electos era *homo novus* respecto a la preparación; en las comisiones de sacramentos, obispos y laicos lo era el segundo; en la de disciplina, el tercero; en la doctrinal y de universidades, el cuarto; y finalmente, en la comisión litúrgica, el sexto. Tres nuevos miembros –Schneider, McGucken y Schäufele– reunieron más de 1.600 votos. El éxito del voto y el análisis de los consensos indica pues que se precisaba asumir personalmente el futuro del Concilio: la «maniobra» de los *septentrionales* hacía aflorar una voluntad aún más amplia que la cuota de los 64 «nuevos» que por ella entraban en los organismos del Concilio.

d) *Los miembros de nombramiento papal y la «elevación» del secretariado*

Pero es imposible hacerse una idea de la composición de las comisiones sin tener en cuenta los miembros nombrados por Juan XXIII. Tendrían que haber sido 8 de 24 en cada comisión, pero –por decisión del papa– fueron 9, elevando a 25 el número de los miembros. El motivo de esta decisión nunca se aclaró, pero lo que se oía por Roma era que se debía a que se había olvidado nombrar a monseñor

112. Estos son los nuevos membros de la comisión con los votos que recibieron:

4 en la comisión doctrinal: Van Dodewaard (1537 votos, 4° de los elegidos), Dearden (1189), Charue (1138), McGrath (1116).

3 en la comisión obispos: Schäufele (1658 votos, 2° electo), Mathias (745), Bueno y Monreal (722).

5 en la comisión de disciplina: Jannsen (1315 votos, 3er electo), Lommel (1174), Shehan (1135), van Zuylen (1107), Rossi (1045).

4 en la comisión de religiosos: Huyghe (1804 votos, el más votado), Reetz (1089), Daly (1040), Cahill (919).

11 en la comisión de sacramentos: Schneider (1673 votos, 2° electo), McGucken (1602), von Streng (1497), Fonturvel (1030), van Cauwelaert (973), Rehnard (963), Fleitas (946), Puech (931), Reh (890), Arai (854), Lallier (788).

8 en la comisión de liturgia: Grimshaw (1515 votos, 6° electo), Hallinan (1347), van Bekkum (1338), Lercaro (1082), Pichler (1023), Enciso (835), Martin (804), D'Amato (795).

9 en la comisión de estudios: Höffner (1462 votos, 4° electo), Daem (1177), Klepacz (1152), Cody (1123), Bogarín (947), Cazaux (927), Marchetti Zioni (804), Pintonello (802), Paré (781).

8 en la comisión oriental: Senyshyn (1432 votos, 1er electo), Perinciaro (1264), Hoek (1167), Baraniak (1116), d'Elboux (1009), McEntegart (754), Jansen (753).

8 en la comisión de misiones: Zoa (1403 votos, 1er electo), Riobé (1229), Escalante (1062), Pollio (871), Arellano (860), Kerketta (784), Platero (744), Sevrin (706).

4 en la comisión de laicos: Ménager (1530 votos, 2° electo), de Araujo Sales (832), Yü Pin (783), Morris (672).

Dante, secretario de la Congregación de ritos, y que eso había provocado el aumento del número de miembros nombrados por el papa. Hay que advertir que el nombramiento por el papa de un porcentaje de miembros de las comisiones era una innovación del reglamento del Vaticano II respecto al del Vaticano I. En 1869, en efecto, todos los miembros de las comisiones fueron elegidos por la asamblea conciliar sin ninguna intervención papal. En 1962, Juan XXIII nombró a 90 padres en las comisiones.

De esos 90, 27 eran italianos. Sólo el 30% no había participado en los trabajos preconciliares[113]. Es difícil discernir los móviles que presidieron los nombramientos pontificios. Parece clara la voluntad de reforzar la presencia de episcopados poco representados como el polaco, el suizo, el irlandés y el portugués, además del africano. El único representante que tuvieron algunos países fue el nombrado por el papa. Por otra parte, los episcopados italiano y español vieron crecer su peso en las comisiones. Los prelados españoles, al igual que los italianos y norteamericanos, lograron estar presentes en todas las comisiones gracias a los nombramientos del papa. Con la formación de las comisiones, que fue bastante equilibrada, el Concilio podía ponerse en marcha. En realidad, frente a los que veían en ellas una rígida formación de corrientes, las posturas de los padres eran aún bastante fluctuantes, y sólo se definirían al abordarse los distintos temas.

Pero hubo otra decisión del papa que influyó también en la arquitectura de las comisiones. El 22 de octubre se anunció en el aula que el papa elevaba a rango de comisión al Secretariado para la unidad, naciendo así formalmente la undécima comisión del Vaticano II[114]. En realidad, el Secretariado se había preocupado por sobrevivir a la fase preparatoria ya en ese periodo. El 13 de diciembre de 1961 Juan XXIII había decidido que el futuro destino y la futura competencia del órga-

113. 3 en la doctrinal, 1 en la de obispos, 3 en la de disciplina, 3 en la de religiosos, 2 en la de sacramentos, 5 en la de liturgia, 3 en la de universidades, 4 en la oriental, 1 en la de misiones y 1 en la de laicos. AS no publica la lista completa de los votados, así que no es posible ver si los nombrados por el papa obtuvieron muchos o pocos sufragios.

114. Durante los trabajos del secretariado *extra ordinem*, se habla entre otras cosas del estatuto que habría que dar al Secretariado para la unidad. Este organismo no ha sido disuelto como las demás comisiones preconciliares, sino que ha conservado su función según el reglamento. Ahora el cardenal Bea se planteaba el problema de si su función tendría que limitarse a asistir a los observadores no católicos o incluía también, como en la fase preparatoria, la preparación de los esquemas. Pero los miembros del Secretariado para la unidad no habían sido elegidos como los de las restantes comisiones. ¿Podían entonces conservar su función, equiparada a la de una comisión conciliar? El cardenal Bea presentó al papa una petición en este sentido, pidiendo la equiparación de su secretariado a las demás comisiones (cf. S. Schmidt, *Bea...*, 452). Juan XXIII aprobó esa petición en la audiencia del 19 de octubre al cardenal Cicognani, a pesar de la expresa contrariedad del cardenal Siri. De este modo, el Secretariado para la unidad de los cristianos obtiene un estatuto singular entre las comisiones conciliares: es la única comisión que ve confirmados en la fase conciliar todos sus miembros de la fase preparatoria por voluntad expresa de Juan XXIII. Por consiguiente, es un órgano del papa el que, paradójicamente, mantiene viva la tensión ecuménica del Concilio... Mientras, como hemos visto, el santo Oficio pierde su centralidad, el Secretariado para la unidad –a pesar de ser un organismo nuevo– ve cómo aumenta su papel. El significado de este gesto es evidente: el problema de la relación con las Iglesias no católicas es una preocupación clave en los trabajos del Vaticano II.

no de Bea sería cosa del papa y no de la asamblea conciliar[115]. Pero la inserción del Secretariado para la unidad de los cristianos en los órganos «técnicos» del Concilio dispuesta por el reglamento, limitaba muchísimo sus competencias.

Bea no reacciona ante esta marginación hasta la elección de las comisiones. Además, excluidos de la realidad viva de los trabajos, los obispos miembros del Secretariado podían aspirar a entrar en alguna comisión, reduciendo al órgano presidido por Bea a un papel puramente decorativo. Por este motivo, el cardenal pidió al papa una intervención directa.

El acto del papa[116] es fruto de una negociación entre Bea y Cicognani y era una interpretación auténtica del artículo 7 del reglamento, que establecía que *todas* las misiones ejercidas por *todos* los secretariados en la fase preparatoria se extendían al periodo conciliar[117]. Esta interpretación significaba que el Secretariado para la unidad conservaba la competencia de los contactos con los no católicos y adquiría la de presentar esquemas propios en la congregación general igual que las demás comisiones. Además, podía formar parte de comisiones mixtas[118].

La imagen del espejo comisiones-curia que se había querido trasladar de la preparación al Concilio, se veía resquebrajada no sólo por la incorporación de nuevas personalidades, sino también por una decisión que afectaba a la arquitectura institucional. De este modo, Bea pudo proseguir en el Concilio el mismo papel de estímulo que había desempeñado desde 1961[119].

Pero, con la decisión de octubre de 1962, el papa se «salta» el Concilio. Aun siendo claro que nadie veía en esta equiparación desde arriba una intromisión violenta contra las prerrogativas del aula, emerge la preocupación por evitar que este nacimiento desde arriba de un nuevo órgano pueda debilitar sus funciones. La presencia de cuatro nuevos miembros, que provenían todos de la ex-comisión preparatoria para las Iglesias orientales permite presumir que el cardenal Cicognani, secretario de Estado y presidente de esa comisión, había sido conquistado para la operación[120]. El problema es que la comisión doctrinal –en la que están los grandes esquemas sobre la revelación y la Iglesia– no pueda algún día formular la más mínima objeción. Y, finalmente, el obstruccionismo de la secretaría general que antes del 26 de octubre niega a los miembros del Secretariado, que no habían sido nombrados peritos en la primera gran hornada, la entrada que les habría permitido asistir en el aula a los trabajos de la mañana. El hecho de que los teólogos no peritos (Thijssen, Weigel, Lanne, Duprey,

115. Audiencia del 13 de diciembre de 1962. Cfr. M. Velati, *Una difficile transizione...*, 317-360.
116. Cf. Schmidt, *Bea*, 415-416.
117. Cf. la variación del reglamento en AD II/IV-1, 256.
118. Cf. el texto en cuatro puntos, en AS I/1, 78.
119. *S/V* 1, 244-253.
120. I. Mansourati, co-obispo sirocatólico; T. Minisci, archimandrita de Grottaferrata; A. Katkoff, grecocatólico y A. Prinetto. Por eso resulta inexplicable –de no ser por el clima de convulsión del comienzo del Vaticano II– que «AAS» no publique el nombramiento de estos cuatro miembros realizado mediante una nota del papa.

Feiner) eludan este obstáculo con su nombramiento de intérpretes, no reduce la importancia de este signo.

¿Acaso se ha equivocado la asamblea en la «elevación» del Secretariado para la unidad y crea que eso reduce sus responsabilidades? Es una preocupación que aparece en una conversación del ecumenista americano Th. F. Stransky con la prensa americana. Stransky admite que la resolución tomada con el Secretariado introduce en el Concilio una comisión en la que ninguno de sus miembros ha sido elegido por la asamblea (y no excluye que una votación en el aula sane esta anomalía)[121]. ¿Se trata de una sobrevaloración de la función de las comisiones? En realidad, las comisiones no sólo siguen estando gobernadas por un staff que reproduce la preparación, sino que ni siquiera son reunidas. La comisión doctrinal celebra su primera sesión el 13 de noviembre, pero en las semanas anteriores Tromp ha seguido reuniendo a la antigua comisión teológica para dar el último toque a los esquemas y –esto se dice sin rodeos– volver a corregir los textos sometidos a la criba de los latinistas de la Secretaría de Estado, sobre cuya precisión tiene el teólogo jesuita algunas dudas[122].

e) *¿Cómo hablar?*

El problema de la lengua vehicular en el Vaticano II no era en absoluto marginal, aunque durante los primeros días del Concilio había quedado en segundo plano ante el problema bastante más urgente de la elección de las comisiones conciliares. El reglamento preveía el uso del latín, no sólo para los documentos finales del sínodo, sino también para los debates en el aula. Sólo se preveía una excepción para las intervenciones en las comisiones conciliares, siempre que fueran inmediatamente traducidas al latín. El latín era en efecto la lengua de la Iglesia, como recientemente había confirmado Juan XXIII con la carta *Veterum sapientia*[123]. El uso del latín no sólo suponía ser prácticos a la hora de entenderse evitando la traducción simultánea, sino a la vez optar por una mentalidad. Para Roma, el latín expresaba mejor y con mayor claridad la doctrina católica, evitando peligrosos equívocos que podrían producirse con las lenguas modernas. Con el Vaticano II se volvían a proponer los vínculos entre universalidad del catolicismo y latinidad, que habían sostenido siempre el uso de esta lengua, salvo alguna excepción para la liturgia de la Iglesia oriental.

Pero había muchos problemas de distinto tipo. Uno muy concreto era el de entender el latín. Los padres conciliares hablaban esta lengua muerta con acentos

121. Stransky ironiza sobre el hecho de que el papa haya nombrado entre sus miembros a cuatro integrantes de la antigua Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, de la que hablaremos más adelante.

122. Verbal CFM, F-Florit.

123. Cf. A. Melloni, *Tensioni e timori alla vigilia del Vaticano II: la costituzione apostolica Veterum sapientia di Giovanni XXIII (22 febbraio 1962)*, en «CrSt» 11 (1990) 275-307.

enormemente diversos, hasta el punto de que sus discursos muchas veces no eran nada fáciles de entender. La pronunciación italiana de la lengua oficial de la Iglesia era muy distinta de la alemana o de la inglesa, de manera que los padres conciliares pudieron comprobar lo difícil que resultaba entenderse en latín en el aula del Concilio. Esta dificultad hizo que los avisos prácticos se dieran en la asamblea en varias lenguas, incluso en árabe. Un signo evidente de que no bastaba el latín para que los obispos pudieran hacerse entender en cosas concretas.

La cuestión de la lengua conciliar iba unida a un importante problema que el Vaticano II tendría que discutir al abordar el esquema *De sacra liturgia*, a saber, el problema del mantenimiento del latín como lengua de la liturgia romana. Es bien sabido que el movimiento litúrgico defendía la introducción de las lenguas vivas en las acciones sagradas y en los sacramentos, como ya sucedía en la mayor parte de las Iglesias orientales. El debate de este tema iba a tener lugar muy pronto en los trabajos conciliares, que se ocuparían de la liturgia inmediatamente después de las elecciones[124].

Por lo demás, el papa había insistido siempre en el carácter internacional de la asamblea conciliar, como reflejo de la catolicidad concreta de una Iglesia que vive en tantos pueblos diferentes. Ahora bien, ¿qué era más correcto, que la Iglesia expresara esa catolicidad utilizando sólo una lengua como el latín, tan unida a su historia, o lo hiciera hablando distintas lenguas? Era un problema del Vaticano II que tenía que ver con la liturgia y la vida misma de la Iglesia. Insistir en la primacía de la latinidad equivalía a afirmar el vínculo privilegiado de la Iglesia con la cultura clásica, con la mentalidad escolástica, con una visión consolidada del derecho y, en el fondo, con algunos países y sobre todo con Italia. Al utilizar la lengua de la curia se venía a decir que Roma era la síntesis suprema de la catolicidad de la Iglesia.

La exigencia de una mayor representatividad internacional había sido el motivo de que se nombraran los cinco subsecretarios del Concilio a los que ya nos hemos referido. Así pues, al italiano Felici se unieron el español Morcillo González, el alemán Kempf, el americano Krol, el francés Villot y después el árabe Nabaa. Desde el anuncio del Concilio, son los primeros nombramientos que se hacen al margen de la analogía entre funciones conciliares y funciones curiales... Incluso el Consejo de presidencia del Concilio responde en su composición a criterios de representatividad internacional.

Sin embargo, la internacionalización no incluía a la lengua conciliar, a pesar de las dificultades que algunos formularon. No todos los obispos de las Iglesias orientales aceptaban la lengua oficial. Fueron sobre todo los melquitas, que no se sentían parte del catolicismo latino, quienes se opusieron a ella y eso que la mayoría de ellos sabían ya latín desde su época de estudiantes. Este requerimiento ya se había hecho en la fase preparatoria, pero pareció que no procedía admitirlo[125].

124. *S/V* 1, 236-241.
125. Cf. *S/V* 1, 225-226.

El mismo problema se volvió a plantear al comienzo del Concilio. Había también obispos occidentales contrarios al uso del latín. Algunos, como ya hemos visto en el caso del cardenal Liénart, no eran capaces de improvisar en latín y necesitaban llevar los textos escritos. El cardenal König, proclive al uso de las lenguas vivas, pidió a monseñor Edelby que el patriarca Maximos IV Saigh hablara en francés y no en latín. Este gesto habría abierto el camino al empleo de las lenguas vivas. Pero monseñor Edelby objetó que eso le podría costar al patriarca una reprimenda por parte del Consejo de presidencia[126].

Las intervenciones en francés de Maximos IV y de algún que otro obispo melquita son buenas muestras de la voluntad de no aplicar rigurosamente el uso del latín, pero también de no revocar la regla general. En efecto, el cardenal König y monseñor Edelby acuerdan hacer un sondeo entre los cardenales del Consejo para ver si se toleraría una intervención en francés del patriarca. Algunos días después, el cardenal Tisserant comunicó personalmente al patriarca que podía hablar en el Concilio en francés y que el Secretariado se ocuparía de la traducción latina de su discurso. Esto sentaba un precedente importante. La prueba fue que en la tercera congregación del 20 de octubre empezaron a oírse otras lenguas distintas de la oficial. El melquita monseñor Malouf expuso en francés una enmienda sobre el mensaje al mundo tras haberse excusado por no poder expresarse en latín y por no utilizar el árabe, que la mayoría desconocía. Esta intervención en francés fue aplaudida.

Se trataba de una infracción del uso que prescribía el reglamento. Pero con las excepciones como la de los melquitas se empezaba a replantear el carácter absoluto de la norma; se dejaba entender elípticamente que no toda la Iglesia era latina, aunque no fuese más que por las Iglesias de Oriente.

El caso del latín y de las lenguas habladas en el Concilio es un ejemplo típico del modo de proceder de Juan XXIII en la dirección del Concilio. Pues el papa era el único que habría podido introducir alguna innovación sobre el rigor en el uso de la lengua, pero no lo hizo. No favoreció pero tampoco impidió el devenir la las dinámicas del Vaticano II, sino que se limitó a evitar que el excesivo rigor del reglamento impidiese aquellas excepciones que hubieran abierto algunas grietas. En efecto, Juan XXIII anota en su diario justamente en el mes de octubre:

> La cuestión del latín divide sin duda a los que nunca han salido de casa o de Italia de los que son de otras naciones, especialmente de tierras de misión, o que siendo italianos viven y se sacrifican en regiones lejanas. En el tema del latín en la liturgia habrá que proceder *lento pede* y gradualmente[127].

Desde los primeros pasos del Vaticano II se veía cuál era la intención del papa en su comportamiento respecto a los trabajos. La alocución inicial, que no había

126. En realidad, será Hakim el primero en hacerlo. Cf. JEdb, 17 noviembre 1962, f. 68, y NChn, 17 noviembre 1962, 107.
127. *Agende*, 24 octubre 1962.

propuesto un programa, separaba a los padres de la voluntad de Juan XXIII de llevar a cabo un *aggiornamento* en la Iglesia. Sin embargo, el papa no tenía intención de gobernar el Concilio ni a través de la curia ni de los trabajos conciliares, ni tampoco directamente. Utilizando con cuentagotas sus poderes, favorecería que el Concilio fuera consciente de sus responsabilidades y marcase una línea propia en la que estuvieran implicados todos los padres conciliares.

5. *Mensajes, programas y planes*

El 20 de octubre el Vaticano II aprobaba un mensaje al mundo, *nuntius ad omnes homines et nationes*[128]. Un texto más bien breve que parece moverse en dos niveles, uno más atento a presentar a la Iglesia y su misión, y otro más proclive a mostrar al mundo la solidaridad de los católicos con los grandes problemas contemporáneos. Es un paso que manifiesta la voluntad del Concilio de estar más atento al mundo: «El Concilio sabía que el mundo lo miraba –ha notado el obispo africano Gantin–. No estábamos ya encerrados en nuestras pequeñas cabañas»[129]. En efecto, el texto decía:

> Dirigimos constantemente nuestra atención a todas las angustias que afligen hoy a los hombres. Por consiguiente nuestra solicitud debe acudir junto a los más humildes, los más pobres y los más débiles; siguiendo a Cristo hemos de compadecernos de las multitudes que sufren hambre, miseria e ignorancia; poniendo constantemente ante nuestros ojos a aquellos que, por falta de ayuda adecuada, no han alcanzado todavía una condición de vida digna del hombre.
> Por ello, en el curso de nuestro trabajo, hemos de tener muy en cuenta todo lo relativo a la dignidad del hombre, lo que contribuye a una verdadera comunidad entre los pueblos.

Era un mensaje de interés por el mundo, sobre todo en dos aspectos: la paz y la justicia social. La conclusión era un eco de la cita de los Hechos de los Apóstoles utilizada por Juan XXIII en la *Gaudet mater ecclesia*: «No tenemos ni riqueza ni poder terreno; pero ponemos nuestra confianza en la fuerza del Espíritu...».

La verdad es que cabe preguntarse por el significado de este mensaje al comienzo del Concilio, después del discurso del papa y antes de empezar los trabajos. El texto es presentado a la asamblea por monseñor Felici como una propuesta del Consejo de presidencia que cuenta con la aprobación del papa. Los padres pueden hacer observaciones antes de proceder a la votación pública. Y en efecto, las hacen. Algo menos de cuarenta intervenciones, que constituyen en realidad el primer debate del Concilio sobre un texto.

128. AS I/1, 230-232.
129. Entrevista al cardenal Gantin, en G. F. Svidercoschi, *Inchiesta...*, 13.

Son significativas algunas cuestiones que surgen ahora y que perdurarán a lo largo del debate conciliar. A algunos les preocupa el tono demasiado horizontal e irenista del texto. Por ejemplo, a monseñor Parente, del santo Oficio, le preocupa en su intervención que no se hable para nada de la verdad católica como remedio a los males del presente. Monseñor Lefebvre se lamenta de que el mensaje hable demasiado del bienestar terreno y poco del sobrenatural. Otros padres, como el cardenal Ferretto (pero no el cardenal Wyszynski), monseñor Fiordelli, monseñor Heenan, Hermaniuk y algunos más, sienten la ausencia de toda mención a los cristianos perseguidos. El húngaro monseñor Hamvas ruega al Concilio que no haga la más mínima alusión a la persecución para no exasperar una situación en la que advierte algunos signos de mejora[130]. Se empieza a perfilar el problema de la condena del comunismo y de la solidaridad con la llamada Iglesia del silencio, que estará presente hasta el final de los trabajos conciliares. En realidad, esta enmienda ni siquiera es sometida a votación por el Consejo de presidencia, por lo que el mensaje a los hombres –lo que constituye un aspecto relevante– no contiene ninguna alusión a un problema tan grave de la Iglesia contemporánea y del mundo, cual es el problema de los regímenes comunistas. Esta solución parece que deja entrever la voluntad de evitar que el Concilio condene al comunismo, cosa que a un buen número de padres les resultaba inconcebible[131].

Hay también algunos padres que subrayan la falta de una alusión a la Virgen María (que se introduce más tarde a propuesta de monseñor Ancel)[132]. No faltan ni preocupaciones ecuménicas ni preocupaciones por los no cristianos. Se lamenta la prisa con que se han de tomar las decisiones sobre el texto. Maximos IV interviene para recordar el carácter del mensaje conciliar, que no es un tratado ni de teología ni de espiritualidad. El patriarca dice que es una manifestación de ese «nuevo espíritu sembrado por él (Juan XXIII) en la Iglesia, espíritu de unidad, de caridad y de amor, que al final puede llegar a reunir a las Iglesias...». Tras algunos retoques, se aprueba el texto, pero no como mensaje del Concilio, sino de los *Patres Concilii ad universos homines*, como precisó monseñor Felici después de la votación en la cuarta sesión general[133].

Hay que decir que el mensaje no tuvo un gran eco en la prensa y que pronto se le relegó al olvido. Sin embargo, es un texto que representa la necesidad de ofrecer un signo de simpatía de la Iglesia *ad extra*. Y también, en cierto modo, un intento de contrapesar los esquemas preparados sin ninguna apertura al mundo. Esto lo captó incluso gente que ignoraba la génesis del documento. Es el caso de monseñor Edelby, que lo definió como «un texto espléndido de inspiración claramente francesa, que afirma que la Iglesia no quiere dominar a nadie, sino servir a todo el mundo». Para «Témoignage chrétien» tiene un carácter netamente «encar-

130. AS I/1, 242-243.
131. Cf. G. Turbanti, *Il problema del comunismo...*, en *Moscou*.
132. AS I/1, 243-245.
133. AS I/1, 11 y 24.

nado» y puede atribuirse al trabajo del padre Chenu, pues «nuestros lectores encontrarán en el texto los temas que él ha defendido aquí»[134]. Pero la génesis del documento es más compleja y se mueve en un terreno de insatisfacción por la fase preparatoria del Vaticano II y de temor de que sea ésta la que marque la orientación del Concilio.

El texto aprobado por el Concilio había sido redactado por cuatro obispos franceses, el cardenal Liénart, monseñor Guerry, Ancel y Garrone. El mismo monseñor Guerry es quien, desde 1963, reivindica la paternidad del documento[135]. El padre Congar no encuentra en el texto propuesto por monseñor Felici al Vaticano II todo lo que había elaborado con el padre Chenu. Esto dice en su diario:

> El secretario anuncia que leerá un *Nuntium ad universos homines mittendum*. Escucho ese texto, en cuyo proyecto he intervenido activamente. Copio aquí algunas observaciones que he esbozado de inmediato: es más dogmático que el proyecto Chenu; al menos se ha antepuesto a la parte social una parte kerigmática cristiana; es más eclesiástico y más bíblico. Demasiado largo. El interés por los hombres se expresa un poco en términos de solicitud. Se insta felizmente a la renovación de la Iglesia y de la vida cristiana, para conformarnos más con Cristo[136].

Sólo Congar recoge la insistencia en el tema de la renovación, una cuestión más larga y amplia de lo que el destino del mensaje permitiría suponer; y parece que nadie advierte cómo afloran en el cuerpo del mensaje algunos temas eclesiológicos que serán cruciales en el futuro del Concilio. Aunque todavía no hay una configuración teológica de la colegialidad, el *incipit* describe a la Iglesia en concilio como reunión de los «sucesores de los apóstoles» que forman un solo «cuerpo apostólico», cuya cabeza es el «sucesor de Pedro»[137].

a) El borrador Chenu del mensaje al mundo

Chenu, ayudado después por Congar, tiene mucho que ver con el origen del mensaje conciliar, aunque monseñor Guerry insistiera en subrayar la gran discontinuidad que hay entre el texto aprobado y el propuesto por los dos dominicos. También el padre Tucci observa: «El texto aprobado por el Concilio no corresponde del todo al preparado por el padre Chenu, pues el Consejo de presidencia lo modificó en algunos puntos, debilitándolo un poco».

134. Cf. «Témoignage chrétien», 26 octubre 1962; cf. además NChn 53-54.
135. Cf. A. Duval, *Le message au monde*, en *Vatican II commence...*, 105-118.
136. JCng, 20 octubre 1962, dactiloescrito p. 81; además, A-Congar, II/V, Dossier 25, con cartas entre Chenu y Congar y las respuestas al envío de un primer boceto (18-19/09/1962) por parte de Weber, Liénart, Marty, Suenens, Volk, Alfrink, Montini, Döpfner, Charue; no hay ningún rastro de respuesta a la carta de transmisión por parte de Ghattas, Frings, Elchinger, Hurley y König.
137. Cf. A. Melloni, *Ecclesiologie al Vaticano II (autumo 1962-estate 1963)*, en *Leuven*.

En realidad, el texto de Chenu –aun «anegado en agua santa», como él mismo lamentará[138]– desempeñó un papel muy importante, como ha subrayado el padre Duval, a saber, el de *marcar* la expresión de simpatía de la Iglesia por el mundo. En el proyecto de Chenu estuvieron implicados algunos obispos, el cardenal Liénart entre ellos. El obispo de Lille se ocupó de que el documento entrara en la mecánica conciliar. Incluso el cardenal secretario de Estado, Cicognani, lo aceptó en líneas generales; Confalonieri ya estaba al corriente de él en la mañana del 11 de octubre y antes de la procesión inaugural le hace a Siri un breve resumen[139]. Hubo otras iniciativas paralelas de parte de otros obispos como Suenens, que envió al papa una propuesta similar a la de Chenu. A un determinado sector de obispos, que podría identificarse con la lista europea para la votación de las comisiones, le parecía necesario que el Concilio dirigiera una declaración de este tipo a los hombres de hoy.

Pero es preciso ver que esta necesidad es fruto también de la insatisfacción ante los esquemas elaborados por las comisiones preconciliares y de la consiguiente voluntad de enderezar su orientación. Esto es claro en el caso del padre Chenu, que a este respecto escribe una carta a Rahner el 4 de septiembre de 1962[140]. Según el teólogo francés, en los textos «predomina una línea rígida de enunciados abstractos y teóricos, mientras que el Concilio ha suscitado la esperanza de un enfoquc pastoral». De este modo –observa Chenu– «el Concilio viene a ser una operación de policía intelectual en los cerrados muros de la escuela». Para hacer frente a esta orientación, él propone:

> Sería necesario que las decisiones del Concilio vayan precedidas de una amplia declaración en la que, con estilo evangélico y en la perspectiva profética tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, se proclame el plan de salvación... Declaración dirigida a la humanidad, en la que grandeza y miseria son, entre errores y fracasos, una aspiración a la luz del evangelio... Declaración que proclame la unidad fraterna entre los hombres, por encima de las fronteras, razas y regímenes, rechazando las soluciones violentas, amando la paz, test del reino de Dios. Que la comunidad de los cristianos participe así públicamente en las esperanzas de los hombres[141].

La insatisfacción por la orientación de los esquemas hace que madure la propuesta del padre Chenu. Una postura similar de otros obispos apoya su idea, que –en el mes de septiembre– se concreta en un texto con el objetivo que lo retome el

138. Cf. G. Alberigo, *Un Concile à la dimension du monde: Marie-Dominique Chenu à Vatican II d'après son Journal,* en *Marie-Dominique Chenu Moyen-age et modernité,* Paris 1997, 155-172.

139. El cardenal Confalonieri parece estar de acuerdo con la idea de un mensaje al mundo y habla a Siri de un «texto» de «dos paginillas»: «la verdad es que hacía falta poco para tirarlas a la papelera». Siri comenta: «Me hubiera gustado preguntar qué se puede decir al mundo en esas dos paginillas. Pero he preferido no opinar al respecto. Eso demuestra que algunos no tienen una idea muy elevada de lo que es un concilio ecuménico y eso me da pena» (DSri, 11 octubre 1962, 358).

140. NChn, 59-60.

141. Cf. A. Duval, *Le message...*, 110.

Concilio. El cambio sustancial que se introduce en él responde a la exigencia de equilibrar el presunto «horizontalismo» del texto original; pero en el documento conciliar perviven el interés y la simpatía por el mundo con los que se quería inaugurar el Vaticano II. El cardenal Siri capta el profundo significado de la propuesta del mensaje, pero no le parece oportuno: «No debemos mirar al mundo para ofrecerle alguna que otra emoción agradable, sino sólo a nuestro Señor».

El padre Chenu, algunos días después de la aprobación del texto, sostiene en «Témoignage chrétien» que «el mensaje conciliar pide a los cristianos que, a la hora de construir el mundo, tengan en cuenta las demandas de los hombres –demandas llenas de angustia y esperanza– en relación con la paz, la fraternidad, la promoción de los pobres». Entre estas demandas, auténticos «ideales de la naturaleza», y «los dones de la gracia», hay un vínculo extraordinariamente estrecho[142].

a) *Planes y programas*

Mientras se elabora el mensaje al mundo, dos documentos distintos afrontan las cuestiones de la orientación general de la asamblea conciliar. No se trata ahora de escritos públicos llevados a la asamblea, sino de cartas dirigidas al papa y al secretario de Estado Cicognani en su papel de responsable del Secretariado para asuntos extraordinarios, un órgano cuyas competencias se extienden a todo lo que no tiene que ver con el orden del día. Las cartas, fechadas el 15 y el 18 de octubre, están escritas por dos figuras de renombre de la asamblea: Bea y Montini. Ambos comparten la necesidad de que se definan claramente los fines y el programa del Concilio, pero lo ven de un modo completamente distinto.

Bea deja al papa un pro-memoria en el que retoma y defiende las fórmulas de la *Gaudet*: el Concilio ha de responder a un hoy y para ello debe adoptar un talante pastoral que considere no sólo inoportuna la pura y simple repetición de las condenas, sino también insuficiente respecto a lo que es la vocación histórica del Vaticano II[143]. Según Bea esto llevaría, desde el punto de vista del procedimiento, a reducir los esquemas doctrinales y a redactarlos de nuevo en la línea de los propósitos expuestos en el discurso de apertura del Concilio, que el cardenal jesuita siente con el ardor de quien ha reconocido en ellos puntos de vista propios. En las preocupaciones propias del comienzo, Bea propone un camino que valora los temas propuestos por el papa y por el mensaje al mundo: es una planificación de la actividad conciliar que renuncia a cualquier negociación con los órganos preparatorios y que en definitiva eleva al Secretariado para la unidad a un papel mayéutico de carácter muy general. Quizás no carezca de importancia que el pro-memoria

142. Esta interpretación será confirmada por Pablo VI el 29 de septiembre de 1963, en su discurso de apertura del segundo periodo del Vaticano II, el primero tras su elección como papa. Cf. IdP I, 166-185.

143. Cf. G. Alberigo, *Concilio acefalo? L'evoluzione degli Organi direttivi del Vaticano II*, en *Attese*, 196-198; para el texto del pro-memoria, 219-224.

entregado al papa el 15 de octubre sea a su vez transmitido por éste al cardenal Cicognani junto a una nota sobre la extensión de las funciones del órgano presidido por Bea[144].

Montini, en cambio, presenta un proyecto que refleja bastante el *Plan* de Suenens del verano; pero constituye al respecto una oferta de mediación ante la perspectiva de naufragio de los esquemas preparatorios cuya inminencia no se le puede escapar a alguien que, como Montini, conoce suficientemente la realidad de las cosas. El arzobispo de Milán, que no había querido suscribir la súplica de Léger en septiembre[145], cree que la rigidez de los temas que el grupo de la comisión teológica preparatoria juzga necesaria, es una opción perdedora. Él propone una «redistribución» de la materia conciliar en torno a un eje conceptual unitario –el eje de la Iglesia– capaz de sostener el conjunto de las instancias preparatorias y las necesarias integraciones. El juicio del cardenal de Milán sobre los esquemas preparados es negativo, pero sobre todo cree que el Vaticano II no tiene garantizada una dirección orgánica: «ninguna forma orgánica refleja los grandes objetivos que el santo Padre ha señalado...». El Concilio carece de un proyecto y de una dirección que lo lleve a la práctica, y esto –denuncia el cardenal– puede provocar decepcionantes y peligrosas fluctuaciones.

Los análisis de Bea y de Montini discrepan en muchos aspectos, pero ambos apuntan a un déficit de liderazgo y comparten la idea de que a Cicognani es a quien le corresponde (antes o después del papa, según las visiones) tomar una iniciativa. Más allá de las observaciones de los dos cardenales, quizás emerge, en estos primeros pasos del Vaticano II, la necesidad de señalar un camino común a los obispos que les permita cumplir la tarea a que el papa Juan les ha llamado.

6. *Órganos de dirección y sus funciones*

El papa Juan no tiene una idea muy definida sobre la dirección del Concilio. ¿Cuáles son los órganos destinados por el papa a dirigir los trabajos de la gran asamblea, a proponer los esquemas, a ordenar los debates, a coordinar los impulsos que vienen de las distintas partes?

a) *¿Quién dirige?*

Al principio parece que Juan XXIII confía esta tarea directiva al Consejo de presidencia. Su papel parece notable, pues aunque antes de comenzar el Vaticano II

144. El rescripto papal será entregado por Cicognani a los miembros *extra ordinem* junto a la carta de Montini del día 18; aparentemente nunca será publicado en AS (pero el acta de la CG IV del 22-10-1962, que refiere la lectura en el aula de un rescripto papal *ex audientia* del secretario de Estado en AS I/1, 112, habla expresamente de la *aequiparatio*). Ahora, en apéndice con el DSri, 350-351.

145. Cf. *S/V* 1, 445-446, y el testimonio de Suenens en *Giovanni Battista Montini arcivescovo di Milano e il Concilio Ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo*, Brescia 1985, 178-187.

no se había reunido nunca, este órgano rechaza algunas enmiendas al mensaje al mundo durante el debate del mismo. Además, es claro que el cardenal Liénart pudo intervenir e influir en la segunda jornada del Vaticano II precisamente porque estaba sentado en la mesa de los presidentes.

A tenor del artículo 4 del reglamento, el Consejo de presidencia estaba compuesto por diez cardenales nombrados por el papa para moderar los debates de los padres y dirigir el desarrollo del Concilio. «L'Osservatore romano» había publicado el 6 de septiembre los nombres de los cardenales que lo componían, todos obispos residenciales, a excepción del cardenal Tisserant, decano del Sacro Colegio. En él había solamente un miembro italiano, el cardenal Ruffini, arzobispo de Palermo (un purpurado, entre otros, que ya desde hacía años venía propagando la idea de la celebración de un concilio ecuménico). En el Consejo estaban representados los episcopados más importantes del mundo, tratando de poner de relieve la internacionalidad de la Iglesia. Así, junto al patriarca oriental (sirio-católico) Tappouni, estaban el australiano Gilroy, el norteamericano Spellman y el sudamericano Caggiano (Buenos Aires). Europa estaba muy bien representada (4 miembros): el decano de los cardenales franceses, Liénart, el español Pla y Deniel, el arzobispo de Colonia Frings y el holandés Alfrink. Rompiendo la simetría con los equilibrios del Colegio cardenalicio (en el que italianos y curiales eran mayoría), ¿se quería poner conscientemente en la dirección del Concilio a un grupo representativo de una asamblea integrada en gran parte por obispos residenciales? Lo que desde luego quedaba muy claro es que la dirección del Concilio era algo muy distinto del gobierno de la curia romana.

Que en el Consejo de presidencia hubieran pasado sus miembros de los siete previstos inicialmente a diez era fruto de la voluntad del papa, que había modificado el reglamento que se le había presentado: «Esto favoreció quizás una representación más articulada, pero contribuyó también a frenar la funcionalidad del Concilio y, por tanto, su idoneidad para dirigir adecuadamente los trabajos conciliares»[146]. Es significativo a este respecto que, tras la experiencia del primer periodo, el Consejo quedó postergado al nombrarse cuatro moderadores para dirigir los trabajos conciliares.

Con la nutrida composición del Consejo, Juan XXIII había pretendido subrayar el hecho de que la dirección de los trabajos se confiaba a los obispos del mundo antes que a los exponentes de la curia. Las comisiones conciliares, por el contrario, todas estaban dirigidas por jefes de dicasterios. Pero el papa, en aras de una mayor funcionalidad de la dirección conciliar, había añadido al esbozo del reglamento un *Secretariatus de concilii negotiis extra ordinem* para evaluar las propuestas presentadas por los padres. Parece que el secretario Felici era contrario a la creación del Secretariado *extra ordinem*, porque a su juicio equivalía a duplicar el Consejo de presidencia y a interferir en la mecánica conciliar[147]. La composi-

146. Cf. G. Alberigo, *La preparazione del regolamento...*, en *Vatican II commence*, 68.
147. Cf. V. Carbone, *Il segretario generale del concilio ecumenico*, en *Il cardinal Pericle Felici*, Roma 1992, 70.

ción del Secretariado era muy significativa: lo presidía el cardenal secretario de Estado, Cicognani, y por tanto estaba vinculado al máximo nivel con el órgano más autorizado de la curia. Además, entre los cardenales, el secretario de Estado desempeñaba el papel de representar inmediatamente la voluntad del papa tanto por su cargo como por el constante acceso que tenía al pontífice[148]. Los miembros del Secretariado *extra ordinem* eran escogidos entre los miembros más autorizados del Sacro Colegio: Siri, Montini, Suenens, Döpfner, Confalonieri (secretario de la Congregación consistorial con competencia en la elección de los obispos) y el estadounidense Meyer. A estos cardenales, nombrados el 6 de septiembre de 1962, el papa une al cardenal Wyszynski, el único purpurado del Este europeo presente en Roma durante el Concilio[149]. Este nombramiento no sólo muestra la simpatía de Juan XXIII por el primado polaco, sino también la atención a las Iglesias del Este. Todas las posiciones presentes en el Concilio están representadas a alto nivel, como lo demuestran claramente las presencias de Siri, Montini y Döpfner. También por esto, el Secretariado puede ser una importante cámara de compensación y mediación entre los diferentes impulsos conciliares.

b) *Los partidos romanos*

La curia romana está más representada en el Secretariado para los asuntos extraordinarios que en el Consejo de presidencia; sin embargo está constituido por personalidades autorizadas y peculiares. Purpurados relevantes –como Confalonieri y Cicognani– manifiestan inmediatamente su voluntad de adoptar una postura intermedia en los trabajos: esos reducen el espacio para el «partido romano», que tiene en Ottaviani su exponente más batallador. El mismo Juan XXIII había sido quien había cotizado en la curia tanto a Cicognani como a Confalonieri.

El primero había sido nombrado secretario de Estado en 1961 tras la muerte del cardenal Tardini, un colaborador nada fácil para Juan XXIII en la preparación del Vaticano II: delegado apostólico en los Estados Unidos de 1933 a 1958, se sentía alejado de la visión que había ido madurando durante estos años en la curia y sobre todo del clima de *bastión* contra el comunismo y sobre las cuestiones italianas. El secretario de Estado quería introducir cambios en el estilo de gobierno de su predecesor, pero discretamente. Había confiado a un importante eclesiástico italiano que «prefería realizar una tarea de persuasión con cada uno de los responsables, a llevar a cabo intervenciones clamorosas», añadiendo que «la diferencia de métodos de Pío XII y del cardenal Tardini estaba justificada por la diversidad de las situaciones y de las experiencias». Y al padre Lombardi, que le invita a actuar con decisión contra el comunismo, el cardenal le responde: «Lo único que

148. Falta un estudio profundo sobre Cicognani, que acumula las funciones de secretario de Estado, presidente del Secretariado *extra ordinem* y de la Comisión para las Iglesias orientales.

149. Sobre él, cf. C. Wyszynski, *Un évêque au service du peuple de Dieu*, Paris 1968.

podemos hacer es decir buenas palabras»[150]. Esta posición moderada ya se había advertido en los trabajos de la comisión central cuando él había subrayado las repercusiones de una eventual condena del comunismo en los católicos del este o los riesgos de una declaración sobre el judaísmo en las relaciones con los musulmanes. Por lo demás, el nuncio en Ankara, monseñor Lardone, colaborador secreto de los primeros pasos del papa Roncalli hacia el Este, era un hombre de Cicognani, introducido por él en la diplomacia[151]. En conjunto, el cardenal secretario de Estado había intentado liberar a la postura de la administración central de la Iglesia de la carga de contraposición que, por otra parte, era la receta que el cardenal Ottaviani proponía para el gobierno de la Iglesia. Se estaban tomando en serio algunas propuestas de renovación, sobre todo las presentadas por los obispos residenciales: ésta era la postura del cardenal Cicognani. El secretario de Estado era un colaborador del papa mucho más discreto que Tardini. A este respecto, el papa dice en su diario sobre Cicognani: Con él «me entiendo siempre a las mil maravillas»[152]. El papa Roncalli no disponía de personal ligado a él para introducirlo en la administración central de la Iglesia, como haría después Pablo VI con un proyecto de reforma y de cambio de las jerarquías. Juan XXIII apreciaba a los eclesiásticos dispuestos a adoptar una postura equilibrada.

No tiene nada de casual, por ejemplo, que para suceder al cardenal Mimmi al frente de la Congregación consistorial, llame justamente al cardenal Confalonieri, antiguo secretario de Pío XI. Por lo demás, Juan XXIII valora la tradición de gobierno de Pío XI y en cierto modo al personal vinculado a él. En la Comisión central preparatoria, el cardenal Cicognani se muestra sensible a los requerimientos de los obispos residenciales y no se alinea con las posiciones de Ottaviani[153].

Ottaviani, Ruffini, Siri y Browne constituyeron, en efecto, un eje más bien comprometido en los trabajos conciliares, una especie de liga para resistir a las presiones, según el cardenal de Génova. Este eje ejercía una atracción especial sobre otros exponentes de la curia romana y sobre varios obispos del mundo ligados a instituciones romanas como el Laterano. Era un verdadero «partido romano» que defendía la teología tradicional y creían que los problemas de la Iglesia podían verse desde Roma con una profundidad y seguridad imposibles en otras partes. Este sector tenía la conciencia de interpretar en el Concilio el punto de vista romano. No se trataba de una corriente o de un partido en la vasta asamblea del Vaticano II, sino de algo más. No en vano el elemento puntero era el cardenal Ottaviani, secretario de la suprema Congregación del santo Oficio, que no sólo era el primer dicasterio de la curia romana, sino que tenía la misión de defender la fe. Esta posición convertía al grupo romano, por tradición y ubicación, no en una par-

150. Citado por G. Zizola, *Il microfono di Dio. P. Riccardo Lombardi*, Milano 1990, 440.
151. A. Riccardi, *Il Vaticano II...*, 233-264.
152. *Agende*, 3 noviembre 1962.
153. Por lo demás, Confalonieri sería quien presentara el orden del día del 14 de noviembre, que ponía fin al debate sobre el esquema de liturgia y al que se le exigía que hiciera «las distintas partes de la liturgia más vitales y formativas para los fieles, conforme a las actuales exigencias pastorales».

te del Vaticano II, sino en su misma alma; en realidad, ésta era la tarea a que se sentían llamados, sobre todo en un momento que se creía de confusión doctrinal. De hecho, era el papel que habían desempeñado en la fase preparatoria con la preparación de los esquemas doctrinales.

El santo Oficio (y este sector de cardenales y obispos «romanos») trataba de ejercer una función orientadora en el curso del Vaticano II y en el gobierno de la Iglesia. Algo bien patente, no sólo por las reiteradas intervenciones del secretario de esta congregación en los debates conciliares, sino también por su reacción a la reforma de la curia, que despojaba al santo Oficio del rango de «suprema congregación» y otorgaba a la Secretaría de Estado el primer puesto entre los dicasterios romanos. Tras el recorte de su congregación, Ottaviani habría dicho lo siguiente:

> Hasta ahora el supremo principio de gobierno de la Iglesia ha sido la doctrina revelada, cuya custodia y recta interpretación en la Iglesia había sido confiada, en primer lugar, al papa, que se servía de esta congregación, que por eso se denominaba *suprema*. Ahora ya no sé cuál va a ser el criterio que inspire a la Iglesia, pero me temo que prevalecerá el criterio diplomático y contingente.

A través de las mallas de las preocupaciones pastorales y del ecumenismo, parecía en el Concilio –según la lógica de los «romanos»– que «lo contingente» ocupaba el puesto de la defensa de la verdad revelada[154]. Desde los trabajos de la Comisión teológica, al cardenal Ottaviani le mueve la preocupación de ser un defensor intransigente de la verdad que, por su fuerza intrínseca, acabará por imponerse. En su misma situación están, además de los cardenales ya citados, también –con distinta implicación– Pizzardo, Marella y Aloisi Masella. Y están también los discípulos de esta escuela romana promovidos al episcopado.

Esta postura rigurosa, que quiere que el papa intervenga con firmeza en los trabajos conciliares, no es compartida por todos los cardenales de la curia. Hay curiales importantes, como los cardenales Cicognani y Confalonieri, que están convencidos de que sería una equivocación adoptar la lógica de la contraposición; su postura es la mediación, quizás molestos por el rigor de Ottaviani. Sin embargo, los «romanos» no acceden del todo a promover una lógica de bloques, quizás porque piensan que su función es ser una guía central en el Concilio y no un partido entre partidos. Después de la segunda jornada del Vaticano II, a pesar de que Ottaviani –como se ve en el diario de Siri– hubiese propuesto la idea de una organización coordinada entre los padres, Siri se opone a toda mentalidad de bloques. Ruffini está de acuerdo con la postura de Ottaviani pero es contrario a la organización del consenso entre los padres. El cardenal Urbani anota: «No sin algunas dificultades de parte del cardenal Ruffini se acuerda que es oportuno estar en contacto y dar algunas indicaciones al episcopado italiano»[155].

154. E. Cavaterra, 85.
155. DUrb, 14 octubre 1962.

Monseñor Castellano, un obispo de Pío XII, «recomienda también no crear bloques». Por lo demás, en la reunión plenaria de la Conferencia episcopal italiana el 14 de octubre, la amplitud de onda de la sensibilidad de Ruffini parece distinta de la de Siri, aun compartiendo ambos las mismas preocupaciones. Esto se nota en público y desorienta un poco a los obispos a ellos vinculados[156]. Se ve ya en la congregación del 16 de octubre, en la que tres cardenales que tienen la misma sensibilidad, se comportan públicamente de forma contrastante. Ottaviani hace una propuesta para el cómputo de los votos, y Roberti, en nombre del tribunal administrativo, la declara contraria al derecho canónico, mientras que Ruffini la rechaza en nombre de la presidencia. Los dirigentes más altos de la curia o los que están vinculados con ellos, es decir, los romanos, creen que no deben llegar a la lucha entre «corrientes», pues confían en su propia autoridad y en la llamada a la fuerza de la tradición. ¿Es que no iba a bastar la autoridad del santo Oficio para orientar a los padres en sus decisiones, sobre todo en las de carácter teológico?

c) *La dirección y las orientaciones del Concilio*

El Consejo de presidencia debería haber ejercido un papel de guía de los trabajos conciliares, pues su competencia estaba garantizada no sólo por el mandato del papa, sino también por su amplia composición. Sin embargo –y se nota el 13 de octubre– no parece un órgano eficaz de mediación. No se había reunido nunca antes de empezar el Concilio. El primer encuentro tuvo lugar tras la tumultuosa segunda jornada del Concilio, cuando después de disolverse la sesión, se discute sobre las obligaciones y los derechos del Consejo (interviene también el secretario general Felici). El cardenal Urbani piensa que ya se ha visto cómo la «presidencia no está preparada»[157].

En el segundo encuentro, el 15 de octubre de 1962, se plantean algunos problemas fundamentales, *in primis* cómo organizar el trabajo conciliar, es decir, si seguir el orden de los esquemas enviados durante el verano a los padres o afrontar primero el esquema sobre la liturgia. El Consejo se divide entre una mayoría partidaria de discutir el esquema sobre la liturgia (Tisserant, Liénart, Frings, Ruffini, Alfrink), y una minoría contraria (Gilroy, Caggiano, Spellman, Pla y Deniel). En esta misma sesión, el Consejo decide encomendar al cardenal Liénart la preparación del mensaje «a los hombres», prohibir los aplausos y dar en el aula los avisos técnicos también en lenguas nacionales (señal de que muchos padres no entendían el latín). La opinión de Juan XXIII sobre el Consejo de presidencia no es negativa: la reunión le ha parecido «feliz»[158], probablemente porque se decidió que se debatiera sobre la liturgia.

156. *Ibid.*
157. DUrb, 15 octubre 1962.
158. *Agende*, 15 octubre 1962.

Pero sigue en pie el problema de cuál es el órgano de dirección del Concilio. Con la creación del Secretariado *extra ordinem* el papa ya había reconocido que el Consejo de presidencia no podía ser el único órgano directivo del Vaticano II. Desde la tercera reunión del Consejo de presidencia, se perfila un conflicto de competencias entre éste y el Secretariado *extra ordinem*. En esta reunión, el decano Tisserant lee el acta del Secretariado *extra ordinem*, ya aprobado por Juan XXIII, sobre las normas para la disciplina del Concilio[159]. En las reuniones del Secretariado *extra ordinem* no participa el secretario general Felici, que no es ni siquiera el intermediario de las relaciones entre este órgano y el Consejo de presidencia. En el margen de los procesos verbales del Consejo de presidencia hay una nota de Felici que dice lo siguiente: «Erat autem discrimen frequens inter Concilium Presidentiae et Secretariatum de Negotiis extra ordinem: quod res saepe confusas fecit»[160]. El cardenal Ruffini denuncia la confusión entre ambos organismos; de hecho, en la tercera reunión del Consejo, «vehementer postulat» que se delimiten bien las competencias para evitar conflictos. Pero el Consejo iba a ver cómo se reducía su papel, pues después de este encuentro sólo tiene dos reuniones (una para discutir una propuesta similar a la que había aprobado el Secretariado, y otra para aceptar la voluntad de Juan XXIII de que se tratase el esquema *De revelatione*). Después del 19 de noviembre parece que no hubo ninguna otra reunión del Consejo.

En realidad, el Secretariado tiene un papel principal en la dirección del Concilio. La reunión del 16 de octubre, por ejemplo, se celebra en presencia del papa en su biblioteca. Algunos temas se acumulan, como la propuesta de Suenens y Döpfner de suprimir la misa antes de la sesión (que Montini apoya) y de no ir vestidos de obispos. Tras la reunión con el papa tiene lugar otra reunión en presencia del secretario de Estado. A falta de actas, es valioso el testimonio de Siri:

> Los habituales Suenens y Döpfner quieren una reunión inmediata: están hambrientos de influir en el Concilio. Cicognani no es capaz de decir no a la improvisada pretensión, y yo con evidente mala gana bajo con los demás a la sala de reuniones en la Secretaría de Estado. A la avalancha de peticiones: reglamentos, reglamento espiritual (Suenens: ¡bella manía!), una vez más supresión de la santa misa a la apertura, menos el lunes. Montini quería que esto se decidiera inmediatamente. Por fortuna, el presidente desvía la atención y lo único que se acuerda es pedir más orden en las reuniones. Se encarga a Confalonieri que redacte algo *ad hoc*[161].

159. Editadas ahora con el DSri, 348-355.
160. AS V/1, 21.
161. Cf. DSri, 17 octubre 1962, 364. Siri responde también al memorándum Bea del 15 de octubre de 1962 con una nota conservada por el papa, sobre ella, cf. M. Velati, *Una difficile transizione...*, 368-369.

d) ¿Dinámicas de un comienzo conciliar sin proyecto?

La dinámica del debate conciliar inquieta al Secretariado *extra ordinem* desde sus primeras reuniones. El 19 de octubre, mientras el papa aprobaba el requerimiento de Bea, el secretario de Estado comunica a los cardenales reunidos que las peticiones de Suenens y Döpfner sobre la vestimenta episcopal y la misa han sido denegadas. Eran exigencias más bien periféricas respecto a la decisión de plantear al ecumenismo (con un órgano conciliar que se ocupaba de él) como problema del Vaticano II. En los trabajos del Secretariado *extra ordinem* se refleja la necesidad de dar un plan armónico al Vaticano II, necesidad que se ve primero en el *memorándum* Bea y luego en la carta del cardenal Montini al secretario de Estado. El cardenal Siri rechaza los intentos en este sentido del arzobispo de Milán y de otros cardenales:

> Cicognani se va y yo asumo la presidencia. Ordeno todo con buenas palabras y llego al punto deseado: nada decisivo. Hago observar que el Concilio sólo podrá dar un juicio sobre tesis breves. No me cabe en la cabeza que no entiendan que una vez comenzado el Concilio ya no puede haber cambio de planes.

El cardenal Siri se opone al proyecto de transformar al Secretariado en un órgano directivo del Concilio y de preparar un proyecto para sus trabajos[162]. A juicio de los cardenales europeos, el Vaticano II no debe trabajar servilmente sobre los esquemas preparados por las comisiones bajo el control de la curia, y por tanto hay que encontrar un nuevo punto de convergencia de los proyectos.

Sin embargo, para el cardenal de Génova ese «nada decisivo» de la reunión del Secretariado es un verdadero éxito. El Concilio es importante, pero hay que secundar los trabajos preparatorios y no enfatizar demasiado un papel directivo externo. Sin embargo, el 21 de octubre, en una audiencia con Juan XXIII, el cardenal Siri entiende el puesto que el Secretariado *extra ordinem* ocupa en la visión del papa. En efecto, Juan XXIII, tras haber dicho sentirse «edificado» por la oposición del cardenal de Génova a la petición de Suenens, Döpfner y Montini sobre la supresión de la misa antes de las sesiones conciliares, explica su visión del Secretariado en la mecánica del Vaticano II:

> He comprendido que él entiende el «Secretariado molesto» como cerebro del Concilio, porque se da cuenta de que el Consejo de presidencia es una mezcla excesiva. Pero le he advertido que nuestro Secretariado consta de *dos piezas*, lo que pone en guardia, y he aconsejado un grupo muy pequeño para su consulta personal[163].

Juan XXIII otorga su confianza al Secretariado *extra ordinem*, formado por cardenales significativos de las tendencias conciliares más importantes.

162. G. Alberigo, *Concilio acefalo...*, 202-204.
163. DSri, 21 octubre 1962, 366.

El cardenal Siri –y también Ottaviani y otros– creen que los padres conciliares deberían haber secundado, con rapidez y concisión, la gran corriente de la tradición teológica y de gobierno de la Iglesia. Roma y la curia eran los mejores intérpretes de esa tradición. Lo más que tendrían que hacer los padres es, con su autoridad y experiencia, clarificar y proponer. De este modo, la actividad de algunos líderes conciliares, así como una parte de los miembros del Secretariado *extra ordinem*, se ve como la voluntad de ejercer una especie de «pilotaje» de la masa de los padres. Se tiene la impresión de un proceder en orden difundido por los «romanos».

El cardenal Urbani, a una semana de la apertura del Vaticano II, advierte cómo en los primeros pasos del Vaticano II se han constatado algunos errores en la dirección de los trabajos por parte de la curia. Para el purpurado era bastante previsible la reacción en el tema del voto de las comisiones conciliares. Por lo demás, el que conocía los *vota* de los padres podía advertir cómo se traslucían cortésmente expresiones de dificultad por parte de los obispos residenciales por el gobierno de la curia romana y su impacto en las realidades locales. El patriarca de Venecia escribe:

> El papa, estupendo en sus discursos –sobre todo a los observadores no católicos, a los periodistas y a las representaciones–; la secretaría general, sin preparación ni orientación, incapaz de dominar a la asamblea, y sostenida en realidad por la presidencia, la cual a su vez carente de cualquier cohesión y formada por personas notoriamente contrastantes –Ruffini-Alfrink–. Primeros signos de las corrientes. Ingenuidad al creer que los obispos vendrían a confirmar lo que otros han preparado. Errores psicológicos al proponer los nombres precedentes para las comisiones y al difundir las listas preparadas por las congregaciones romanas. Impresiones predominantes en muchos padres de que, fuera del papa, el Concilio no tiene ninguna cabeza responsable –el Consejo de presidencia navega a oscuras–, que no hay un plan definido –un programa preciso–, que se vive al día. El hecho de optar por la liturgia como primer tema, diciendo que es lo más fácil, permite suponer que hay o temor de afrontar los temas de fondo o voluntad de obstruir... El nombramiento de los subsecretarios, primero cuatro y luego un quinto parece un magnífico correctivo –así como el nombramiento del cardenal polaco *extra ordinem*–[164].

El cardenal Urbani, sucesor de Juan XXIII en el patriarcado de Venecia, conoce bien la curia romana porque ha trabajado durante varios años en la capital. Su posición es extremamente moderada, pero no puede dejar de advertir la confusión en que discurren los primeros pasos del Concilio. Él dice que el papa es la única referencia, pero eso no basta para fijar todas las mecánicas del desarrollo de los trabajos. La asamblea es la que ha conquistado el derecho de hacer sentir su orientación. Sin embargo, poco a poco se van perfilando entre los padres dos orientaciones diferentes. Lo advierte el mismo Urbani: «Se delinean ya las corrientes: cu-

164. DUrb, 18 noviembre 1962.

ria y no curia, integristas conservadores o reformistas progresistas. Hasta ahora las palabras están sólo en los periódicos, pero se huele que no son del todo invenciones». El mismo cardenal Siri, en su coloquio con Juan XXIII, había observado que en el Secretariado *extra ordinem* hay dos «bloques» con una visión distinta del Concilio.

¿Constituye todo esto un espectáculo inconveniente para el mundo que sigue con cierto interés los trabajos del Vaticano II? Si –como parece– el concilio no va a tener una sola sesión, si los padres quieren que se oiga su voz en el aula, esto va a traer en breve discusiones y contraposiciones; la tarea conciliar está, en buena parte, por hacer, al estar en manos de las dinámicas asamblearias. ¿Quién mantendrá el orden?

El papa constituye el punto de referencia en los trabajos del Vaticano II, aunque no tiene la más mínima intención de hacer de director de la dinámica conciliar. Juan XXIII había planteado su presencia a la cabeza de la santa Sede renunciando a ser el Secretario de Estado de sí mismo, como alguien había definido a su predecesor Pío XII. En el gobierno ordinario de la Iglesia, el papa Roncalli había dado una orientación general y había valorizado a las fuerzas dirigentes que ocupaban la cabeza del catolicismo. Se había centrado en el gobierno extraordinario, cuyo punto culminante era la convocatoria del Concilio. Juan XXIII creía en el Concilio y en la función que los obispos del mundo podían desempeñar junto al papa en la dinámica de las asambleas. Como ya hemos visto en la alocución inicial, no deja que falte su orientación profunda y, sobre todo, quiere poner a los padres en disposición de hablar con libertad.

El cardenal Montini, aun siendo consciente de esta presencia del papa en la vida del Concilio, había lamentado en su carta al secretario de Estado, cardenal Cicognani, la falta de un proyecto coherente de trabajo. La verdad es que quizás sí había un proyecto, que era el material preparado por las comisiones bajo la dirección de la curia. Pero este material le parecía poco adecuado al cardenal de Milán y a muchos otros padres; por eso Montini proponía un proyecto para producir textos que manifestaran la renovación de la Iglesia. El papa Juan no tiene la misma cultura del proyecto de su inmediato sucesor; tampoco tiene el mismo sentido del gobierno de la Iglesia que Montini había mostrado ya durante su permanencia en la Secretaría de Estado. El papa tiene algunas ideas y aspiraciones, pero cree que hay que dejar las cosas en manos del trabajo de los obispos. Es la actitud que había manifestado en la reunión de la comisión central y de las subcomisiones del sínodo de Roma: «No siempre se puede hacer lo que se desea y lo que se quiere. Pero se consolaba pensando que siempre había sido fiel a este programa de vida: dejar hacer, dar que hacer, hacer hacer»[165].

Hacer una concilio había sido la gran obra del papa Juan. Al comienzo de los trabajos conciliares, él había trazado la perspectiva profunda en la que deberían moverse los padres y había hecho lo posible para que ellos hicieran el Concilio y

165. A. Riccardi, *Il potere del papa...*, 181.

cargaran con sus propias responsabilidades. De este modo, el Concilio había ido esbozando, desde sus primeros pasos, una dialéctica interna entre las distintas posiciones que se iban perfilando. La posición romana, cuyo punto de referencia era Ottaviani, ya no era la hegemónica, pero estaba también presente en el aula conciliar. Juan XXIII no había impuesto desde arriba un programa conciliar, sino que creía que entre los padres había ideas, problemas, perspectivas, conflictos y experiencias que deberían aflorar en una dialéctica que daría sus frutos. Los obispos debían conocerse también entre sí porque no tenían ninguna experiencia de contacto a excepción de las de su país. Los diarios y memorias de los padres están llenas de signos de este mutuo conocimiento. En las páginas de recuerdos de monseñor Edelby se anotan los pasos de este conocimiento: por ejemplo, el 18 de octubre el prelado católico participa en una reunión de los obispos africanos que le hacen numerosas preguntas sobre la liturgia bizantina, que ellos desconocían por completo. Son conocimientos no privados de recaídas cuando se va a debatir el esquema *De liturgia*[166].

Las dinámicas del Vaticano II comienzan aun sin ser guiadas. La misma recepción de la alocución del papa es muy variada. El mismo Juan XXIII sabe que hay un sector de obispos que «ama tacere» respecto de su alocución. Pero el papa no ha querido imponer nada, sólo dar libertad y motivos para hablar y pensar; de hecho escribe: «Soy yo quien más debe callar». Esta es su línea. Para el papa, la Iglesia es una realidad compleja –un «misterio», podríamos decir en términos teológicos–, que no se puede reducir a una sola visión tradicional, por autorizada que sea, y mucho menos a la visión del papa. De ahí que, un mes después de empezar los debates conciliares, escriba en su diario:

> Hoy también, escucha interesante de todas las voces. En gran parte son de crítica a los esquemas propuestos (cardenal Ottaviani), que aunque preparados por muchos a la vez, revelan la fijación prepotente de uno solo y la permanencia de una mentalidad que no sabe desprenderse del tono de la lección magistral. La semiceguera de un ojo es una sombra sobre la visión de conjunto. Naturalmente, la reacción es fuerte, quizás demasiado fuerte. Pero creo que el buen sentido acabará por imponerse[167].

166. JEdb, 18 octubre 1962, ff. 26-28.
167. *Agende*, 19 noviembre 1962.

2

La puesta en marcha de la asamblea

GERALD FOGARTY

1. *Primeros contactos entre obispos y teólogos*

Antes de empezar el Concilio, los obispos recibieron esquemas preliminares sobre la liturgia, la unidad de la Iglesia y las comunicaciones sociales, preparados respectivamente por las Comisiones para la liturgia y la Iglesia oriental, y por el Secretariado para la prensa y los espectáculos. De la Comisión teológica recibieron, además, otros cuatro esquemas sobre las fuentes de la revelación, la conservación del depósito de la fe, el orden moral, castidad, virginidad, matrimonio y familia[1].

Más de un miembro del Concilio dijo que era demasiado el material que cada uno debía leer. Joseph Ratzinger comentó que «las comisiones preparatorias habían trabajado mucho, [...] pero que en cierto sentido su diligencia hacía sufrir, pues se habían producido setenta esquemas con unas dos mil páginas en total». Según él, al principio «había cierto temor de que todo podía quedarse en ratificar decisiones ya tomadas y así impedir en lugar de estimular la renovación que necesitaba la Iglesia católica»[2].

1. *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Series prima (sub secreto)*, Città del Vaticano 1962; cf. *S/V 1*, 373-395. De las cuatro constituciones «dogmáticas» que contiene este primer volumen, en el primer periodo sólo se discutirá la premisa sobre las *Fuentes de la revelación*, mientras que sí se discutirán todos los demás documentos no «dogmáticos» (sobre la liturgia, sobre los medios de comunicación social y sobre la unidad de la Iglesia). El 23 de noviembre de 1962 se entregará a los padres un segundo volumen de esquemas: *Schemata Constituionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. De ecclesia et de beata Maria virgine. Series secunda (sub secreto)*, Città del Vaticano 1962. Las líneas de presentación llevaban la fecha del 10 de noviembre. Como ya sugiere su frontispicio, el volumen II contenía dos constituciones «dogmáticas»: *De ecclesia* y *De beata Maria virgine matre Dei et matre hominum*. En el primer periodo sólo se discutirá la constitución sobre la Iglesia. Desde el 14 de noviembre hasta el fin del primer periodo, los debates «doctrinales» versarán sobre los proyectos de las constituciones *De fontibus revelationis* y *De ecclesia*, así como sobre el decreto *De ecclesiae unitate*.

2. J. Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, Köln 1963, 7-8.

a) *Primeras inquietudes*

Los que en toda la Iglesia habían puesto grandes esperanzas en el evento conciliar, estaban desconcertados ante el resultado del trabajo de las comisiones preparatorias, sobre todo en los esquemas doctrinales. El envío de la primera serie de esquemas que se habían de discutir en el Concilio, había decepcionado a mucha gente. Este clima de insatisfacción se detectaba sobre todo en los círculos centroeuropeos y en muchos obispos de las misiones, relacionados de alguna manera con ellos. Como admitirá en su momento el cardenal Ottaviani en su relación introductoria al *De fontibus*, habían sido «muchos» los que ya en el verano anterior al comienzo de los trabajos conciliares[3] habían reaccionado negativamente ante los esquemas doctrinales que se habían distribuido, acusándolos sobre todo de falta de sentido pastoral. Y, reflejando ese clima de insatisfacción, «Études» dice que:

> Muchos obispos creen que los esquemas teológicos no responden al espíritu de *aggiornamento* que Juan XXIII preconizó en su discurso de apertura del Concilio. Sobre todo el que trata el tema de la relación entre Escritura y Tradición [...]. Pero hay que decir que a la mayoría de los obispos estos problemas les traen sin cuidado, porque si no son teólogos de oficio les es muy difícil ver la importancia que tienen. Por eso sería bueno que estos esquemas se dejaran para otra sesión[4].

Al principio, tanto los obispos como los teólogos no tienen ninguna gana de enfrentarse inmediatamente con los esquemas doctrinales que se les enviaron al principio del verano. Pero esta actitud tenía algunas variantes. Sobre todo en el ámbito alemán pronto toma cuerpo el proyecto de sustituir en bloque los cuatro esquemas preparados por la Comisión teológica por un esquema alternativo. Aunque también negativas, las reacciones de los obispos y de los teólogos franceses eran menos rígidas. Muchos obispos, sobre todo pero no sólo extraeuropeos, se sentían molestos porque lo que creían que era el núcleo del Concilio, la doctrina sobre la Iglesia y los poderes de los obispos, no estaba en el orden del día[5]. Desde luego, no era una opinión secundaria al respecto. En el secretariado para los asuntos *extra ordinem*, que jugaría bien pronto un papel clave en la dirección de los trabajos conciliares[6], aunque no todos se dieran cuenta desde el principio, el cardenal Sue-

3. Cf. *S/V 1*, 395-407. En esta fase, el bloque alemán, holandés y francés se había apropiado del tema de la pastoralidad, con adhesiones significativas de obispos latino-americanos y «misioneros». Pero esto no significa que estuvieran ya claros los términos del problema. Sería la *Gaudet mater ecclesia* la que ofrecería las referencias para una concepción común de la «pastoral», al menos en el primer periodo de los trabajos conciliares.

4. «Études», octubre de 1962, 262.

5. JCng habla el 21 de octubre del humor de los obispos brasileños.

6. G. Alberigo, *Concilio acefalo? L'evoluzione degli organi direttivi del Vaticano II*, en *Attese*, 193-228.

nens[7] era el portador de la temática conciliar como punto de empalme, seguido cada vez con más convicción por el cardenal Montini. Pero se sabía muy bien que, «tal como estaban las cosas» no era posible «traducir este plan en su debido orden»[8]. Pero dos semanas después de comenzar el Concilio, el mismo secretariado sólo podía manifestar su deseo de que se distribuyera a los padres el esquema sobre la Iglesia[9], cosa que sólo se hará después del 10 de noviembre. El 7 de noviembre ya se había comunicado la decisión de que el primer esquema doctrinal que se discutiría después del esquema sobre la liturgia, sería el de las fuentes de la revelación[10]. Y puesto que el texto del *De ecclesia* permanecía aún, inexplicablemente, en la oscuridad[11] era inevitable que no se atendieran los deseos de los obispos, que se veían casi obligados a curtirse en un debate básicamente técnico sobre las fuentes de la revelación[12].

b) Los «gravamina» de los teólogos

Siendo muy consciente de la secular carga histórica del género literario de los *Gravamina nationis germanicae* que, desde 1455, expresaban el desconten-

7. Sobre su visión, cf. L.-J. Suenens, *Aux origines du concile Vatican II*: Nouvelle Revue Théologique 107 (1985) 3-21, y también su testimonio en *Giovanni Battista Montini arcivescovo di Milano e il Concilio Ecumenico Vaticano II. Preparazione e primo periodo*, Brescia 1985, 178-187.
8. DSri, 19 de octubre de 1962, 349.
9. 26 de octubre de 1962: «Sobre el orden de la discusión de los temas, los eminentísimos, insistiendo en la necesidad de que el desarrollo de los trabajos siga un plan orgánico y lógico han propuesto que se distribuya lo antes posible a los padres el esquema sobre la Iglesia, cuyos argumentos son, en ese plan, el tema primero y central de tales discusiones» (DSri, 351).
10. AS I/2, 291. El Consejo de presidencia había tomado ya esta decisión el 15 de octubre de 1962 teniendo en cuenta la primera serie de esquemas que se habían enviado a los padres. Fue una decisión discutida. Basando su convicción en que la discusión sobre la liturgia encontraría menos dificultades («quia schema expeditioris discussionis videbatur»), Tisserant, Liénart, Frings, Ruffini y Alfrink (5 votos) se impusieron por escasísima mayoría a Gilroy, Caggiano, Spellman y Pla y Deniel (4 votos). Por eso se decidió que la discusión no siguiera el orden del volumen impreso y enviado a los padres y empezara por la liturgia y «deinde discutietur schema de fontibus revelationis» (AS V/1, 17-18). Adviértase que faltaba un miembro del consejo, el cardenal Caggiano. Pero adviértase también la extraña incorporación del cardenal Ruffini al bloque centroeuropeo. Otra cosa extraña es que esta decisión se desconoce prácticamente hasta el 7 de noviembre. Todavía el 6 de noviembre, el obispo Volk sostiene que, después de la liturgia, se discuta el *De ecclesia* en lugar del *De fontibus* (cf. la nota de Semmelroth del 6 de noviembre). ¿Es posible que Frings no comunicara la decisión del Consejo y que los alemanes no supieran nada? ¿O es una señal de la falta total de dirección en esta fase?
11. En su *Relatio secretarii commissionis conciliaris «de doctrina fidei et morum»*, del 16 de diciembre de 1962, Tromp dice que recibió el 26 de octubre el texto que se había enviado a los latinistas, junto con el *De Beata Maria virgine*, que se hizo un último examen (¿por quién?) de las correcciones introducidas por estos y que a principios de noviembre se envió todo a la secretaría general para que se enviara a la imprenta. Sin embargo, es verdad que, todavía en junio de 1962, la subcomisión de enmiendas enviaba sus sugerencias sobre el *De ecclesia* y el *De Beata Maria virgine* a la Comisión teológica.
12. Con fecha del 26 de octubre, el secretariado de los obispos africanos hizo llegar al Consejo de presidencia su deseo de que, tras la liturgia, el primer esquema a estudiar debía ser el *De ecclesia* (cf. Ph. Levillain, *La mécanique...*, 234; JCng, 21 de octubre, habla de un deseo similar de los obispos brasileños).

to alemán ante la dirección romana de la Iglesia, en la nota de su diario del 10 de noviembre dice Semmelroth que ha trabajado «fatigosamente [...] en la redacción de los *gravamina* contra el primer esquema, que reunió Rahner». Pero antes que Rahner ya lo habían hecho también otros. A diferencia de los futuros esquemas alternativos, estas «notas» a los esquemas preparados por la Comisión teológica no presentaban un proyecto positivo, sino que su único objetivo era proporcionar a los obispos un instrumento para darse cuenta de que esos esquemas eran inadmisibles.

c) *Las observaciones de Karl Rahner*

El cardenal König había recurrido a Rahner desde finales de 1961 pidiéndole que estudiara los textos que le iba mandando poco a poco la comisión preparatoria central –de la que era miembro– para presentarlos al Concilio[13]. El 4 de mayo de 1962, el teólogo jesuita envía al cardenal de Viena una primera serie de apuntes críticos y de propuestas. Este intercambio prosigue durante el primer semestre de ese año y, todavía en abril, König le pide a Rahner que sea teólogo conciliar, no sólo suyo, sino también dc los episcopados austríaco y alemán[14]. Rahner manifiesta normalmente puntos de vista muy duros con los esquemas y pone en guardia a König.

Inmediatamente después que se decidió que el Concilio estudiara el *De fontibus*, Rahner prepara una *Disquisitio brevis de schemate «De fontibus revelationis»*[15]. Es difícil saber la difusión que tuvo este texto. Rahner habla de 400 ejemplares[16]. A diferencia del futuro esquema alternativo, aquí se preocupa de emplear una teología al alcance de los obispos. La *disquisitio* tiene tres partes: una introducción sobre la naturaleza de las decisiones conciliares y, en particular, de un concilio pastoral, observaciones generales y observaciones particulares.

Los *gravamina* de Rahner, a diferencia de los de Schillebeeckx, invitan explícitamente a los padres a prescindir del esquema («si patribus videtur thema tale simpliciter omitti posse») o a sustituirlo por otro[17].

13. Cf. *S/V 1*, 421.
14. «*Karl Rahner in seiner mürrischen, aber herzlichen Art*». *Kardinal König über seinen Konzilsberater*: Entschluss 43 (1998/6) 4-34, donde se publican extractos de bastantes documentos. Los textos han sido editados por H. Vorgrimler en *Karl Rahner. Sehnsucht nach dem Geheimnisvollen Gott. Profil – Bilder – Texte*, Freiburg 1990, 95-165, y discutidos por R. Siebenrock en la relación sobre *Meine schlimmsten Erwartungen sind weit übertroffen*, en *Würzburg*, 121-139.
15. Copia en ISR.
16. Carta del 12 de noviembre de 1962 a Vorgrimler: día en que se distribuye este texto («heute Nachmittag bekommen es alle deutschen Bischöfe»). Pero se trata solamente de una primera indicación. En la nota del 17 de noviembre, el diario de Semmelroth habla de otros 500 ejemplares («noch einmal», otra vez) a petición, sobre todo, de los obispos americanos. En los días en que se discute calurosamente el *De fontibus*, creció el número de obispos que querían enterarse más y entender mejor.
17. Para el contenido doctrinal de esta *Disquisitio*, cf. el capítulo 5 de este libro.

d) *Las «animadversiones» de Schillebeeckx*

El cardenal Alfrink también implicó en Holanda a un grupo de teólogos en el examen de los textos sometidos a la Comisión central[18]. El 17 de septiembre de 1962, se reúnen en s'Hertogenbosch, en la residencia episcopal de monseñor Bekkers, dieciséis obispos misioneros de lengua holandesa además de Bekkers y del obispo Bluyssen[19]. Convencidos de que la acogida de los esquemas preparatorios sería fatal tanto para el Concilio como para la Iglesia, tratan de encontrar un medio para entrar en contacto directo con el episcopado mundial, porque estaban convencidos que sería inútil enviar sus críticas y sugerencias a la Secretaría general del Concilio. Y piden al teólogo dominico Schillebeeckx que redacte un comentario crítico a los esquemas para difundirlo entre los padres conciliares cuando lleguen a Roma. A finales de septiembre, Schillebeeckx ya tiene listas sus notas, que se traducen inmediatamente al latín y al inglés y se ciclostilan, sin revisarlas por falta de tiempo[20]. Pero, animados por la alocución de apertura de Juan XXIII, que «hizo renacer la esperanza de que el Concilio fuera un éxito»[21], los holandeses distribuyen, gracias a la eficacia de Brouwers, secretario de la Conferencia episcopal, alrededor de 2600 ejemplares de *Animadversiones in «primam seriem schematum constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus»*[22].

Schillebeeckx se limitaba a las cuestiones más importantes. Empezaba con una cuestión metodológica y decía que sería deseable que el Concilio «siguiendo el ejemplo del concilio de Trento, se abstenga de dirimir cuestiones que siguen dis-

18. Cf. J. van Laarhoven, *In medio ecclesiae... Alfrink op het Tweede Vaticaans Concilie, Alfrink en de Kerk 1951-1976*, Baarn 1976, 12-33; J. Grootaers, *Une restauration de la théologie de l'épiscopat. Contribution du card. Alfrink à la préparation de Vatican II*, en *Glaube im Prozess*, 812.

19. Cf. J. A. Brouwers, *Derniers préparatifs et première session. Activités conciliaires en coulisses*, en *Vatican commence*. 353-368.

20. Quizás esta prisa sea la culpable de que no fueran «totalmente correctas», como anota Semmelroth en su diario (11 de noviembre de 1962). Es muy probable que con esta crítica Semmelroth se refiera a la afirmación de que, en el tema de las «dos fuentes», la encíclica *Humani generis* sigue al concilio de Trento. Esto no es verdad, porque la encíclica habla explícitamente de las «fuentes de la revelación» (DS 3883).

21. J. A. Brouwers, *Derniers préparatifs...*, 356.

22. Cf. *S/V I*, 377-386. La traducción latina del texto tiene 47 páginas. La traducción inglesa, que está mejor presentada y no coincide plenamente con la latina, ocupa 57 páginas. Pero esta diferencia se explica sobre todo por los cuerpos de letra que se utilizan. Jan A. Brouwers lo distribuyó por las residencias de los obispos, utilizando con frecuencia un taxi, y comprobó que a los obispos europeos les interesaba mucho, pero todavía más a los americanos y africanos. Pero, a veces, fue ambigua la respuesta a la visita de Brouwers. El obispo que residía en el colegio irlandés dijo que no quería saber nada de «escritos modernistas». Unos días después, un obispo irlandés fue al colegio holandés a pedir 33 ejemplares para sus colegas. Algo más tarde, Brouwers recibió peticiones similares de algunos obispos polacos, australianos, neozelandeses y también de obispos misioneros de Oceanía. Brouwers tuvo también contactos con las Conferencias episcopales de Italia, España y Portugal, con las Iglesias católicas orientales y con los obispos de Japón, Corea, Formosa, Vietnam y Tailandia. Cf. J. A. Brouwers, *Derniers préparatifs...*, 355-358.

cutiendo los teólogos, que evite cualquier modo de tratar y de hablar que huela a escuela y que proclame la buena nueva 'bono animo ac positive'»[23]. Estas palabras resonarán una y otra vez en las intervenciones críticas sobre el esquema que se hagan en el aula conciliar. En cuanto al esquema sobre las *Fuentes*, Schillebeeckx lamentaba sobre todo que no se incluyera un tratado previo «sobre la revelación pública y sobre la fe católica» y que, a diferencia de lo que había hecho la Comisión preparatoria para el esquema de la liturgia, no se aludiera para nada a los *desiderata* de los obispos y de las universidades, consolidando así la sospecha de parcialidad. Además, a juicio de Schillebeeckx, la teoría de las dos fuentes que adoptaba el esquema estaba en función de la afirmación de que existen verdades reveladas que no están en la Escritura, sino solamente en la tradición oral, afirmación que sólo es posible si se parte del presupuesto de que la revelación no es más que una «comunicación de verdades conceptuales». En coherencia con este presupuesto había otro asunto implícito en el esquema, a saber, el privilegio casi exclusivo que se otorga a la revelación «en palabras» en perjuicio de la revelación que existe «en la realidad» en cuanto tal[24]. No era una casualidad que el esquema redujera la tradición a la predicación, a la fe de los creyentes y a la praxis de la Iglesia, ignorando la tradición de las *realidades* vivas de la salvación y sugiriendo una separación absoluta entre Escritura y Tradición.

Las observaciones de Schillebeeckx no excluían que el texto pudiera ser enmendado. El análisis más difundido era el *De deposito fidei pure custodiendo*. En él se rechazaba el enfoque exclusivamente conceptual, que equiparaba arbitrariamente «objetividad» y «abstracción y universalidad». Una deformación que viciaba todavía más al esquema *De ordine morali christiano*, que habría que volver a redactar «ab initio usque ad finem». Sobre el esquema *De castitate, matrimonio, familia, virginitate*, aunque Schillebeeckx reconocía que el Concilio podría interesarse por la castidad, añadía que había otros temas también bastante serios, como la guerra, que no se habían tematizado. El esquema *De liturgia* era el único al que el teólogo dominico alababa sin reservas. Para el *De instrumentis communicationis* pedía un lenguaje y un tono menos altisonantes, y para el *De unitate ecclesiae*, aunque le parecía muy bien que se afrontase el tema ecuménico, le dolía a Schillebeeckx que se hiciera exclusivamente en la dirección de las Iglesias orientales.

No se podían negar ni la eficacia ni la capacidad de someter a fuego los puntos débiles de los esquemas preparatorios. Aun sin entender a fondo los matices, los obispos que leían las *Animadversiones* de Schillebeeckx, que se distribuyeron con la aprobación clara aunque no oficial del episcopado holandés, no podían permanecer insensibles ni al vigor de los argumentos ni a la sugerencia de que los tra-

23. La tercera premisa del texto latino es la que extrañamente falta en inglés.

24. El texto latino distingue entre revelación «realis» y revelación «verbalis». A los lectores ingleses se les facilitaban más las cosas, porque se oponía la «revelation-in-word» a la «revelation-in-reality».

bajos conciliares empezaran con el esquema *De liturgia*. Además, ése fue el texto más difundido[25].

e) *Contactos entre obispos*

Desde que los obispos empezaron a llegar a Roma se vio la posibilidad de un intercambio mutuo, cuya importancia no se puede minusvalorar en el proceso que llevará al nuevo equilibrio doctrinal del Vaticano II. Los protagonistas no pueden «medir» aún esta nueva consciencia común que será el elemento más importante del evento conciliar. Lo que ahora domina es la sensación de un esfuerzo inmenso, casi imposible, la frustración, la sensación de soledad y, a veces, también de confusión. Hay que decir, sin embargo, que la pura materialidad del hecho fue más fuerte que su reflejo progresivo en la conciencia de los padres. Era sobre todo una posibilidad, jamás experimentada, de contactos y encuentros. Al tratar de explicar la marcha en cierto modo acelerada del primer periodo, es preciso tener en cuenta la materialidad misma del acto conciliar. Ya lo decía monseñor Marty en el mes de abril: «Por no vernos, hemos perdido mucho, quizás decenios. Debemos tener encuentros regulares. Y monseñor Marty cree que entramos en una era conciliar»[26]. Esta conciliaridad, este reunirse, al que los teólogos les gusta explicar densamente como una presencia privilegiada del Espíritu, actúa de hecho como liberando de una sensación de frustración y muestra a los obispos que es posible hacer gestos a los que jamás se hubieran atrevido después de casi un siglo de fraccionamiento mutuo, donde todos se referían a Roma pero nadie había podido percibir el vínculo horizontal que lo unía a los demás obispos, un vínculo que el Concilio determinaría después, al constituir teológicamente la estructura eclesial, como el vínculo de la colegialidad. Algunas personas especialmente capaces de captar las dimensiones profundas de la Iglesia como Congar y Semmelroth afirman que la colegialidad episcopal empieza a ser operativa incluso antes de que sea formulada. Y los obispos comprueban que, estando juntos y hablando entre sí, surgen actitudes inéditas, imposibles de prever[27].

Pero no sólo se trataba de este asunto, porque se producía a la vez una «reinmersión» de los obispos en el sentir del pueblo de Dios. Durante las primeras semanas, el Concilio dio a algunos episcopados, si no a la mayoría, la ocasión de «recuperarse» o, mejor, de «recibir», pues muchos pastores pudieron darse cuenta del camino que ha abierto en la Iglesia una forma concreta de acercarse a la Escritura, de los efectos de esta nueva aproximación a la Biblia, cada día más extendida entre los católicos. Durante ese tiempo, los obispos hacen que los teólogos

25. J. A. Brouwers, *Derniers préparatifs...*, 359-360.
26. JCng, 29.
27. Cf. ST, nota del 14 de noviembre a propósito de los cambios de los obispos canadienses.

los pongan al día en el progreso general de los estudios teológicos, desde la cristología hasta la eclesiología[28].

Cuando hablamos de «evolución», no sólo nos referimos a los obispos, sino también a los teólogos. Una buena prueba la tenemos en el remordimiento de un hombre como Congar, que confiesa cándidamente que en la fase preparatoria no había caído en la cuenta de lo que realmente se podía hacer. Por una parte se sentía «bloqueado» por el consenso que los *vota* antepreparatorios de los obispos parecían traslucir. De ahí que, a propósito del texto *De beata Maria virgine*, que se discutió el 22 de noviembre de 1961, diga que contiene en realidad «el mínimo posible [...], ya que ha habido tantos obispos que han pedido que se defina también la corredención de María mediadora, María reina, etc.»[29]. Por otro lado, las repetidas anotaciones de su *Journal* sobre la importancia del «milieu», sobre el cambio decisivo del «climat général» entre la fase preparatoria y el Concilio, no tienen que ver sólo con los obispos, sino sobre todo con el mismo Congar: «El clima general hace mucho: clima pastoral, clima de libertad, clima de diálogo, clima de apertura. Entonces había clima de 'santo Oficio' y de púlpitos de los colegios romanos. Había un código tácito, pero poderoso, una presión social fortísima que neutralizaba a todo el mundo, y contra la que no se reaccionaba creando una situación en que fuera necesario poner todo en tela de juicio»[30].

Los obispos comprendieron en seguida que el método sugerido por Liénart para nombrar los miembros de las comisiones era un método eficaz para preparar las congregaciones generales. Los españoles abrieron el camino en esta dirección. Después de elaborar su lista para las comisiones, votaron para convocar reuniones regulares y nombraron a tres obispos para contactar con las demás Conferencias episcopales[31]. La jerarquía italiana celebró su tercer encuentro el 27 de octubre en la Domus Mariae. Presididos por el cardenal de Génova, Giuseppe Siri, los seis cardenales y los cerca de 300 arzobispos y obispos reconocieron «que esas reuniones eran muy útiles» y decidieron reunirse todas las semanas[32]. Otras jerarquías nacionales estaban haciendo lo mismo. Era evidente

28. Cf. JCng, 166, 170, donde habla del cambio de los obispos americanos tras su contacto con los teólogos. Primero el exegeta R. Brown, y después «deux prêtres américains, théologiens d'évêques» le hablan de ese cambio y subrayan sobre todo el papel que en él han tenido las conferencias que les ha dado el exegeta B. Ahern, pasionista. No es un caso aislado. Los obispos alemanes han programado contactos semanales. Pero hay que subrayar sobre todo lo mucho que se mueven los episcopados de las Iglesias de América Latina, Asia y África.

29. JCng, 51.

30. JCng, 4 de noviembre de 1962. Es significativa, en este momento, la postura de los lovanienses como Cerfaux y Philips. Tromp quiere desde el principio que intervengan en los trabajos preparatorios. Y parece que ellos no ofrecieron ninguna resistencia seria en la fase preparatoria. Pero en el primer periodo conciliar cambia su postura. Sobre todo Philips, que hace ahora como de «agente operativo» de Suenens. Cerfaux pone en marcha un pequeño centro suyo independiente para estudiar el *De fontibus* y por ese motivo hace venir a Roma a J. Dupont y B. Rigaux (JDpt, 3 de noviembre de 1962).

31. R. B. Kaiser, *Pope, Council and World: the Story of Vatican II*, New York 1963, 120.

32. «OssRom», 31 de octubre de 1962, citado en Caprile I, 67.

que la colegialidad ocupaba un lugar en la agenda de los padres, aunque aún no se debatía sobre ella.

El 21 de octubre, los obispos americanos se reunieron en el colegio norteamericano y aprobaron formalmente la creación del comité general. Una semana después, el arzobispo de Newark, Thomas A. Boland, presidente del comité de presidencia, convocó una reunión del episcopado americano. Krol habló de los procedimientos que se seguían en el Concilio, Hallinan resumió el trabajo de la comisión y el padre McManus hizo un resumen de los documentos papales tratando de demostrar que el esquema litúrgico concordaba con la enseñanza del papa[33]. A partir de entonces, los americanos se reunieron prácticamente todas las semanas. Aunque se estaban organizando y disponían de expertos, intervinieron poco durante el primer periodo. Seguían estando influidos negativamente por el cardenal Spellman, uno de los diez presidentes del Concilio, y por el cardenal de los Ángeles, James F. McIntyre. Una de las pocas voces libres de esta influencia conservadora de Spellman que se empezó a oír fue la de Hallinan, que habló vigorosamente a favor del esquema sobre la liturgia[34].

Al mismo tiempo, otras conferencias se estaban estructurando de la misma forma. Las quince Conferencias de África, por ejemplo, que o ya existían o se crearon con objeto de sugerir nombres para las comisiones, formaron un secretariado panafricano bajo la presidencia del cardenal Rugambwa[35]. Esta organización posibilitaba que se pudiera designar a un obispo para hablar en las congregaciones generales en nombre de un grupo nacional o de parte de los miembros de un grupo nacional. Así, los obispos serían los responsables de conducir los procedimientos del Concilio.

A la vez que muchas Conferencias episcopales iban creando órganos de coordinación para participar en el Concilio, procuraban también entablar contactos con otras conferencias. El 9 de noviembre, un grupo de representantes de las Conferencias episcopales inició una serie de encuentros en la Domus Mariae (donde vivían bastantes obispos brasileños, entre ellos Helder Câmara, secretario de la Conferencia de los obispos latinoamericanos), en las que participaron obispos latinoamericanos, africanos, asiáticos, canadienses, europeos y, a veces, estadounidenses[36].

f) *Encuentros para-conciliares*

Ya hemos visto que había un malestar general por la inadecuación de los cuatro esquemas doctrinales, pero algunos teólogos franceses y alemanes empezaron a tomar algunas posturas que, si bien no eran contrarias a ese malestar, tampoco

33. *Ibid.* Boland a «Vuestra Excelencia», Roma, 25 de octubre de 1962.
34. X. Rynne, *Vatican Council II,* New York 1968, 70.
35. C. Falconi, *Pope John and the Ecumenical Council: A Diary of the Second Vatican Council, September-December, 1962*, trad. M. Gindrod, Cleveland 1964, 189.
36. ACUA, F-Primeau, «Domus Mariae» 11, 13, 20 de noviembre de 1962.

estaban totalmente de acuerdo con él, impidiendo así que el frente de rechazo fuera totalmente compacto hasta el final[37].

1. Iniciativas alemanas

Desde los primeros días de estancia en Roma va tomando cuerpo en el episcopado alemán, sobre todo con el aval de monseñor Volk y del cardenal Frings, una estrategia inspirada por el teólogo Karl Rahner, experto de los cardenales König de Viena y Döpfner de Munich. Rahner vive en Roma en el Colegio alemán, donde también viven Volk y Semmelroth[38]. El 12 de octubre expone Rahner su estrategia a Volk y a Semmelroth que consiste en «sustituir por un solo esquema los cuatro actuales de la Comisión teológica y que constaría de cuatro partes, dos dogmáticas y dos teológico-morales. Incluiría también algunos temas ya presentes en los esquemas actuales. Pero el conjunto tendría que abreviarse y tendría que tener un enfoque radicalmente distinto, más positivo y orgánico»[39]. En cuanto a la realización material del proyecto, se sugieren los nombres de J. Fuchs, B. Häring y J. Hirschmann para la parte moral. Más adelante se incorporará especialmente el padre Schüller de Frankfurt que, con ese objeto, viaja varias veces a Roma, mientras que al principio parece realmente difícil que se incorporen teólogos francófonos[40].

37. Ya el 27 de septiembre, un joven teólogo de Tubinga que empezaba a destacar, Hans Küng, fue a París a hablar con Congar para ver si se sumaba a un a estrategia rígida ante lós cuatro esquemas dogmáticos (el esquema sobre la Iglesia aún no se conocía). Según Küng, de común acuerdo con algunos teólogos alemanes, «es necesario rechazarlos, no corregirlos. Porque si se corrigen, quedarán más o menos como están. Y tal como están lo que hacen es reflejar una teología de escuela, la de las escuelas romanas. Para el público, y en realidad también para el término medio del clero, sus constituciones se tendrán como definiciones de fe. Se producirá un endurecimiento en varios sentidos que hará imposible cualquier diálogo con el pensamiento moderno. Para que éste sea posible, dice Küng, hay que impedir que estos esquemas se estudien los *primeros*, porque se afrontarían en malas condiciones y apresuradamente. Habría, pues, que conseguir que el Concilio empiece con esquemas más prácticos». Congar responde a esta propuesta diciendo que teme una iniciativa que sólo proceda de los teólogos, que podría suscitar «la impresión de que hay un para-concilio de los teólogos que trata de influir en el concilio de los obispos». De todos modos, prepara con Küng una carta que se enviaría a los obispos. Pero esta iniciativa no tendría éxito. Cf. JCng, 27 de septiembre de 1962.

38. Entre los diarios accesibles, el suyo es la mejor fuente para reconstruir los hechos relacionados con la estrategia alemana, justamente por su cercanía física tanto a Rahner como a Volk. Porque Volk es quien coordina el trabajo «teológico» alemán y los contactos de los alemanes con obispos y teólogos centroeuropeos.

39. ST, 12 de octubre de 1962. Todavía no se ha distribuido el esquema sobre la Iglesia, que es un esquema «teológico». Por tanto, los esquemas que los alemanes quieren reducir a uno, con dos partes, una dogmática y otra moral, son los siguientes: *De fontibus revelationis*, *De deposito fidei pure custodiendo*, *De ordine morali christiano* y *De castitate, matrimonio, familia, virginitate*. Por tanto, la estrategia alemana respecto al esquema sobre la Iglesia quedaba ya al descubierto desde el principio. El retraso se superará con la propuesta de un plan alternativo redactado por A. Grillmeier, K. Rahner y J. Ratzinger y se distribuirá en diciembre de 1962.

40. El padre De Lubac, en su conferencia del 13 de octubre en Santa Marta, a la que asistían ocho obispos franceses, a iniciativa del obispo auxiliar de Dijon, monseñor André de la Brousse, los

Pero el 15 de octubre por la mañana se discute el proyecto alternativo en el Colegio germánico. Allí están Volk, Rahner y Semmelroth, pero está también Joseph Ratzinger, teólogo del cardenal Frings, que ha «elaborado en latín un primer capítulo fundamental de un nuevo esquema, que nos ha gustado mucho. Es preciso utilizarlo como parte inicial. Rahner ha elaborado también el suyo, del que se harán copias a máquina para poderlo discutir mañana o pasado mañana. El obispo Volk insiste, además, en que se traten el motivo de la humanidad redimida (paz, alegría, esperanza) y la dimensión escatológica[41]. Aparecen, pues, dos proyectos alemanes: uno, donde se fundirán las reflexiones de Rahner y Ratzinger, y otro, que vendría a ser un proemio a todos los esquemas doctrinales, cuyo autor sería el mismo Volk. Pero, quizás por razones «políticas», cae muy pronto el proyecto Volk[42]. Éste lo expone en la primera reunión con un grupo de franceses y Semmelroth llega a desear que se prefiriera al proemio del esquema Rahner/Ratzinger preparado por Congar[43], pero no llega a salir de las salitas de los encuentros restringidos. Así pues, desde este momento el proyecto Rahner se convierte en el proyecto Rahner/Ratzinger.

El 19 de octubre, el proyecto alemán trata de llegar a un público más amplio. Y, para ello, monseñor Volk organiza en la Mater Dei una reunión destinada sobre todo, pero no sólo, a los obispos y teólogos franceses[44].

2. Encuentros franco-alemanes

Estaban presentes los obispos Volk, Reuss, Bengsch, Elchinger, Weber, Schmitt, Garrone, Guerry y Ancel, y los teólogos Rahner, De Lubac, Daniélou, Grillmeier, Semmelroth, Rondet, Labourdette, Congar, Chenu, Schillebeeckx, Feiner, Ratzinger, Philips, Fransen y Küng. El grupo era bastante abierto. Rahner quiere que el dominico Labourdette participe también en el grupo más restringido que se formará para seguir concretamente las directrices[45] y tiene mucho cuidado de no abrir el

puso en guardia ante el peligro de que las críticas se dispersaran y de que se elaboraran muchos contraesquemas que podrían enfrentarse entre sí.

41. ST, 15 de septiembre de 1962.

42. Cabe suponer que, puesto que la estrategia era ganar para la política del episcopado alemán al bloque francés, mostrar un «monopolio» alemán en la elaboración de los esquemas alternativos podía parecer inoportuno.

43. ST, nota del 21 de octubre: «Yo he presionado al obispo Volk para que elaborase su esquema. Lo traduciría yo al latín. Y hay que reconocer que expresa mejor algunos puntos que el esquema de Congar. Pero, sobre todo, su esquema es más kerigmático».

44. La reconstrucción más completa de esta reunión es el resumen que hace Congar y que incluye el diario de Semmelroth.

45. JCng, 19 de octubre de 1962: «Au dernier moment, Rahner invite Labourdette». Hay que combinar esta noticia con la del diario de Chenu, del 19 de octubre, donde se dice que «fue Garrone el que pidió expresamente que viniera el padre Labourdette». A su vez, Labourdette se muestra molesto por haber sido incorporado a una iniciativa que pone en juego su lealtad hacia el «cercle tout autre» al que pertenece y cree que su papel es «faire des liens» (JLbd, nota del 19 de octubre de 1962).

grupo al santo Oficio, excluyendo adrede a H. Schauf[46]. Y, en cuanto a la representatividad, además de los flamencos Schillebeeckx y Fransen, es también importante la presencia del teólogo de Lovaina Philips que, de acuerdo con el cardenal Suenens, está trabajando ya en rehacer el esquema *De ecclesia*, que todavía no se ha distribuido, pero que, como miembro de la Comisión preparatoria, ya lo tiene en su versión no definitiva. El hecho es que se han reunido por primera vez algunos de los representantes decisivos del grupo pensante del episcopado centroeuropeo.

El padre Congar nos cuenta que en un debate de tres horas surgen toda una serie de matices. Pero no sólo se trata de matices. Empieza monseñor Volk leyendo una especie de proyecto de declaración que presenta la situación del cristiano de hoy en el mundo y una visión de la historia de la salvación, centrada en Cristo, con su valor antropológico, social y cosmológico. La completa a continuación una propuesta muy parecida del padre Daniélou. En el debate que sigue se llega a un resultado concreto y común que es redactar textos que pudieran servir de recambio a los esquemas oficiales. Sin embargo, a pesar de esta conclusión, las estrategias siguen siendo muy dispares y al final siguieron así.

Congar distingue así las posturas:

> En líneas generales, los alemanes piensan: 1) rechazar *simpliciter* los esquemas dogmáticos propuestos (se trata solamente de los cuatro que ya se han distribuido, no del *De ecclesia*); 2) redactar un *proemio* de contenido y talante kerigmático muy similar al que ha redactado monseñor Volk; 3) presentarlo a través de la Comisión de asuntos extraordinarios[47]. Los franceses (Garrone, Guerry, Ancel) piensan sin embargo: 1) hacer constatar a la asamblea, con intervenciones muy vigorosas de obispos de los principales países, que los esquemas no responden al fin pastoral que propuso el papa en la alocución de apertura, que debe ser como la carta del Concilio; 2) a continuación, hacer que se retomen los esquemas existentes y que se les dé un talante kerigmático y pastoral. Por tanto, sería bueno disponer de un texto a proponer[48].

46. Cf., en *Rahner verstehen*, la carta del 19 de octubre de Rahner a Vorgrimler, en la que se dice que Schmaus «se ha ido a Alemania» y que por eso no está.

47. Naturalmente, también se procura insertar en los pliegues del ordenamiento conciliar para hacer que se acepte un proyecto alternativo que es ya muy problemático desde un punto de vista exclusivamente de procedimiento y que no entraba en el universo mental común de los obispos, ni siquiera de los franceses, que se preocuparán de una línea más suave. Es interesante la nota del diario de Tucci que dice que, incluso después de caer el esquema *De fontibus*, la tarde del 21 de noviembre de 1962, Congar afirma que está convencido de que «era posible revisar a fondo el esquema *De fontibus* con resultado satisfactorio para todos» (DTcc, 21 de noviembre de 1962).

48. «En gros, les Allemandes seraient d'avis: 1°) de rejeter simpliciter les schémas dogmatiques proposés (mais il ne s'agit que des quatre actuellement distribués: pas de ceux De ecclesia); 2°) de rédiger un *proemium* de contenue et d'allure kérygmatiques, assez dans le style de ce qu'a projeté Mgr Volk; 3°) de le présenter par l'intermediaire de la Commission des affaires extraordinaires. Les Français (Garrone, Guerry, Ancel) seraient plutôt d'avis: 1°) par l'intervention très vigoureuse d'évêques des principaux pays faire constater par l'assemblée que les schémas ne répondent pas du tout au but pastoral du concile défini par le pape encore dans son discours d'ouverture, qui doit être comme la charte du concile; 2°) à la suite de cela, qu'on fasse admettre una reprise des schémas existant, dans une perspective kérygmatique et pastorale. Il sera bon d'avoir alors un texte à proposer» (JCng, 19 de octubre de 1962).

Al final se decidió formar un grupo muy reducido de teólogos para preparar textos de recambio que se discutirían en un círculo más amplio[49]. En la reunión surgen dos proemios, uno de Volk y otro similar de Daniélou. Al final, el proemio no lo escribirán ni Volk ni Daniélou.

El grupo restringido se reunió el 21 de octubre. Lo integraban Congar, Labourdette y Daniélou por parte francesa, y el obispo Volk, Rahner, Semmelroth y Ratzinger por parte alemana. Congar presenta un esquema de proemio y él mismo dice que a continuación «se discute para ver cuál se adopta, si el de monseñor Volk, o el de Daniélou, o el mío. Al final se opta por el mío y se me encarga que lo redacte en unas quince páginas para el domingo siguiente. Por encargo del cardenal König, Rahner y Ratzinger vuelven a redactar los temas de los cuatro esquemas doctrinales, cosa que hace también Daniélou a instancia de monseñor Veuillot»[50]. Desde este momento, en el grupo centroeuropeo se gestan dos documentos alternativos: un proemio de Congar que, por así decirlo, debería clarificar el espíritu y el contexto de los documentos doctrinales del Vaticano II, y un esquema doctrinal que abarcaría los cuatro esquemas (pero, de momento, sólo los dos primeros, dogmáticos) presentados por la Comisión preparatoria.

Sin embargo, todavía no todo estaba claro. Los problemas que se habían detectado tenían que ver sobre todo con el procedimiento, es decir, cómo lograr que el Concilio aceptara como base de discusión estos dos esquemas «externos» y luego, si fracasaba este proyecto, cómo organizar una línea «de resistencia a ultranza». Pero había un problema más, quizás el más importante, del que este grupo restringido de algún modo no se hace cargo: la remodelación del esquema eclesiológico. De aquí saldrá, como veremos, la única táctica vencedora, que fue la de Suenens-Philips, que se pondrá en conocimiento de este grupo y comprometerá en ella a Carlo Colombo[51], teólogo del cardenal Montini. Por otra parte no será partidaria de proyectos alternativos, sino de reajustar el esquema eclesiológico de modo que todos puedan aceptarlo. La propuesta que Suenens y Montini habían presentado ya implícitamente el 19 de octubre en la reunión del Secretariado sobre los aspectos más generales del programa y que planteaba rehacer técnicamente el esquema eclesiológico para que fuera más presentable que el oficial, ya la había anticipado Philips a Congar el 18 de octubre[52].

La anotación del padre Congar del 21 de octubre que hemos referido, al aludir a la acción independiente de Daniélou, nos hace comprender que, menos los ale-

49. Los miembros del grupo eran Rahner, Daniélou, Ratzinger y Congar. Pero no se trataba de un círculo cerrado. Pues ya hemos visto que Rahner invita al final a Labourdette y unos días después a Semmelroth. Y parecía que se daba por supuesto que el obispo Volk debía formar parte de este grupo. Cf. ST, 21 de octubre de 1962.

50. La noticia del padre Congar, aparte de atribuir al cardenal König la paternidad del proyecto alternativo a los esquemas doctrinales, concuerda con la del padre Semmelroth.

51. Se puede decir que el tandem Philips-Colombo, a nivel de teólogos, sostiene la acción de Suenens-Montini en el Secretariado para asuntos extraordinarios.

52. JCng, donde se expone también el plan de Philips.

manes, nadie ha delegado realmente en el grupo que coordina monseñor Volk. Cuando los obispos franceses se reúnen el 24 de octubre en los locales de San Luis de los Franceses, la discusión se mueve en otra longitud de onda. Se enfrentan dos líneas, una más rígida, que manteniendo la perspectiva «pastoral» de Juan XXIII, quiere que se parta de los esquemas propuestos, y otra, más posibilista, presentada por monseñor Villot, quién mantenía que todo era posible, incluso el rechazo de los esquemas propuestos por la Comisión teológica[53].

El debate sobre la liturgia comenzó el 22 de octubre, pero Wagner, Pascher, Jungmann y Martimort, es decir, algunos de los miembros más autorizados de la Comisión litúrgica preparatoria, ya se habían reunido el día 16 para preparar mejoras al esquema *De liturgia*[54]. Además, Jungmann había hecho llegar a Rahner una memoria que proponía correcciones al esquema. Al mismo tiempo, aunque independientemente, Martimort había puesto en circulación sus *Observationes*, retomando puntos de vista ya avanzados en la Comisión preparatoria. Finalmente, el 18 de octubre empiezan a reunirse en la villa Mater Dei, por iniciativa del obispo francés Elchinger, algunos obispos y expertos, sobre todo centroeuropeos. Entre los obispos los hay desde el berlinés Bengsch hasta los holandeses Bekkers y Bluyssen, los alemanes Volk, Nordhues, Reuss y Schäufele y los franceses Martin y Pailleur. Entre los teólogos intervienen: Jungmann, Wagner, Pascher, Martimort, Gy, Jenny, De Jong, Semmelroth y Schillebeeckx[55]. Al mismo tiempo, Frederick McManus, profesor de derecho de la Catholic University of America, miembro de la Comisión preparatoria y perito de la comisión conciliar, informa de la situación a Paul Hallinan, arzobispo de Atlanta, único norteamericano de la comisión. Josef Jungmann se había dirigido a McManus por cuenta de Aimé Georges Martimort y de Jean Wagner para plantearle dos cuestiones. La primera, es que querían tener «un portavoz, a ser posible un cardenal, de los distintos países sobre el oficio divino en lengua vulgar». McManus estaba ya sondeando la posibilidad de que afrontaran este tema o el cardenal de Boston Richard Cushing o el cardenal de Nueva York Francis J. Spellman. Pero los europeos tenían una segunda preocupación todavía mayor. Insistían en que la presidencia de la comisión era distinta a la de la fase preparatoria y que no había en ella peritos de los países de misión. Y temían que, «a menos que la Congregación (de ritos) cambiase respecto al pasado, tuvieran que recurrir a consultores como individuos y no como cuerpo, comisión u otra cosa». McManus presionaba también a Hallinan para que organizase contactos «con los grupos de Austria, Alemania, Francia, Polonia, etc.». Al menos, un obispo americano había enseñado a McManus un «esquema alternativo» que, como veremos, estaba circulando. Al señalar al cardenal F. König, de

53. Aquí hay contradicción entre JCng y la noticia que transmite Ph. Levillain, *La mécanique...*, 242.
54. TJng, 17 de octubre de 1962.
55. Noticias sacadas del párrafo *Dietro le quinte del dibattito conciliare*, de la investigación de M. Paiano, *Genesi storica della costituzione conciliare Sacrosanctum concilium.*

Viena, como el «mejor contacto», McManus pensaba proporcionar a los americanos una degustación de los «puntos de vista europeos no italianos»[56].

El episcopado brasileño pide al cardenal Lercaro que hable del alcance del esquema litúrgico en un encuentro que se celebra en la Domus Mariae el 19 de octubre[57].

Las *Animadversiones* de Schillebeeckx y la *Disquisitio* de Rahner tuvieron gran influencia en la orientación de la opinión pública conciliar en las primeras semanas, pero no se puede ignorar la considerable cantidad de análisis de otras procedencias suscitados por los esquemas que se habían distribuido durante el verano. Su extensión, autoridad y valor son distintos y a veces es difícil tener una información completa sobre ellos[58], pero son muestras bien significativas del interés que suscitó el Concilio y de que se orientaba hacia una participación informada y activa.

g) *¿Esquemas alternativos?*

La colaboración entre obispos y teólogos permitió sustraer por la fuerza a Ottaviani el control del Concilio. A pesar de las diferencias de táctica, los franceses y alemanes coincidían en perseguir la meta para la que el papa había convocado el Concilio. El énfasis que el papa había puesto en el carácter pastoral de la asamblea contrastaba claramente con el enfoque exclusivamente dogmático del esquema que proponía la Comisión teológica preparatoria. Los grupos francés y alemán estaban creando una estructura paralela respecto a las comisiones oficiales, que acabaría imponiéndose en el Concilio. Pero la puesta en práctica del planteamiento táctico del episcopado francés, que suponía movilizar a los obispos, necesitaba el apoyo, entre otros, de los americanos, que empezaban ahora a captar las razones teológicas de los motivos que fundamentaban su experiencia como Conferencia episcopal. Pero la noticia de esta oposición cada vez mayor ya había llegado al santo Oficio. Hablando el 24 de octubre contra el esquema sobre la liturgia, el arzobispo Pietro Parente, asesor del santo Oficio, se denominó a sí mismo y a sus colegas como «mártires del santo Oficio»[59].

A la vez que los teólogos franceses y alemanes iban teniendo sus encuentros, ampliaban su influencia fuera de Europa. En opinión de Congar, el obispo auxiliar de Río de Janeiro y secretario de la Conferencia episcopal latinoamericana, Helder Pessôa Câmara, era un hombre con «visión», justamente lo que faltaba en Roma. Los brasileños y muchos otros obispos latinoamericanos eran partidarios de

56. ACUA, F-Hallinan, McManus a Hallinan, Roma, sin fecha, pero parece que es anterior al 22 de octubre de 1962.

57. G. Lercaro, *Lettere...*, 78-79.

58. Recordemos algunos apuntes de M.-D. Chenu, publicados ahora en A. Melloni (ed.), *Notes quotidiennes au Concile*, Paris 1995, y otros de G. Dossetti destinados a Lercaro.

59. AS I/1, 425.

rechazar los esquemas doctrinales y defendían un enfoque más pastoral[60]. En la homilía de la misa que celebró para los periodistas, Helder Câmara dijo que «los encuentros no oficiales en los que se encuentran y hablan los obispos de todo el mundo» eran tan importantes como las discusiones formales en San Pedro[61]. Sin embargo, algunas jerarquías nacionales no aprovechaban con la debida rapidez a sus teólogos. Mientras los alemanes, holandeses, españoles y de algún modo también los belgas tenían reuniones formales para consultarlos, los franceses no lo hacían. Y los americanos, aunque disponían de una estructura que les permitía tener discusiones teológicas, estaban aún bajo la influencia conservadora de Spellman.

El 25 de octubre, en el Angelicum, Philips presenta su estrategia al grupo restringido. Además de Congar, Rahner, Ratzinger y Semmelroth, están también presentes monseñor McGrath, el padre Lécuyer y monseñor C. Colombo. El centro del plan de Philips es la doctrina sobre los obispos, en torno a la cual quiere recuperar todo el material eclesiológico[62]. En esta reunión se ajusta ligeramente el texto Philips y llega al secretariado de Bea, donde encuentra una feroz resistencia en el padre Boyer, sobre todo en el tema de los miembros de la Iglesia[63].

Ese mismo día, 25 de octubre, el proyecto alemán sale al descubierto buscando un reconocimiento más amplio y lo hace a un nivel más alto. Frings se responsabiliza de que entren los obispos en el plan de los teólogos e invita a König, Alfrink, Liénart, Suenens y Döpfner, y también a Siri y Montini, dos cardenales italianos miembros del Secretariado para los asuntos extraordinarios y de indudable prestigio. La reunión se celebra en Santa Maria dell'Anima. Se empieza hablando de la necesidad de un talante pastoral y de revisar a fondo los esquemas, sobre todo el *De fontibus*, y luego Frings hace que intervenga Ratzinger para exponer las líneas de un esquema alternativo. Es muy probable que Ratzinger leyera el mismo texto que había presentado a Volk, Rahner y Semmelroth el 5 de octubre y que luego confluirá en el esquema Rahner/Ratzinger. Siri dijo que la reacción general había sido entusiasta. Pero él mismo se encargó de enfriar ese entusiasmo cuando afirmó que, a su juicio, ese esquema podía ser bueno como una carta pastoral del tipo de la *Carta a Diogneto*, pero que no tenía la altura que corresponde a un documento conciliar. Parece que también Montini se mostró escéptico porque Siri anota que «se ha portado bien y ha contribuido a desmontar el tema, diciendo que ahora hay que trabajar en lo que hay y que ya está bien preparado»[64].

La iniciativa de Frings ha sacado el proyecto de la clandestinidad, pero no parece que pueda lograr su propósito, que era ver cómo aproximarlo al Concilio mediante el Secretariado para los asuntos extraordinarios. Aunque Siri y Montini tienen estrategias opuestas, no avalarán nada que eche por tierra los trabajos

60. JCng, 21 de octubre de 1962.
61. Citado en P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII, il papa del Concilio*, Milano 1989, 652.
62. ST, 25 de octubre de 1962, y JCng de la misma fecha.
63. ST, 31 de octubre de 1962, comparada con la de Congar del 28 de octubre.
64. Cf. DSri, 369-371.

preparatorios. Lo que sí consigue la iniciativa de Frings es reforzar indirectamente la estrategia de Suenens y de Montini.

El 28 de octubre, domingo, presenta Congar al grupo restringido la redacción completa de su *Proemio*. El grupo se había reunido en casa de monseñor Volk, en el Gianicolo. Es bien acogido. En cuanto al borrador preparado por Rahner y Ratzinger para el proyecto alternativo de los esquemas dogmáticos, Congar cree que es coherente, sobre todo en la presentación de las relaciones entre Iglesia– Escritura–Tradición, pero quizás demasiado avanzado en el tema de la relación con las religiones. La confusión aumenta cuando Daniélou, que también participa en la reunión, sigue insistiendo en «su» propuesta. Además, ¿cómo lograr que pasen estos esquemas alternativos? Congar sigue siendo escéptico ante la propuesta alemana:

> Admito que hay que preparar soluciones de recambio, pero hay que procurar no trabajar inútilmente. Creo que es prácticamente imposible aprovechar tan poco el trabajo que se ha hecho y que tiene cosas buenas y útiles. Jugamos a «Perrette et le Pot au lait» [...] Daniélou, que prepara otros esquemas y rehace un poco todo el Concilio, en esto piensa como yo. Ve a todos, habla en todas partes, dice que está trabajando a petición de cuatro o cinco obispos. ¿Quid? A petición del cardenal Döpfner, Fritz Hofmann se incorporará a nuestro grupo. Y también el padre Cottier, a petición de monseñor de Provenchères.

El grupo restringido se está deshilachando. Se vuelve a reunir el 4 de noviembre (está también Müller de Erfurt, junto a Cottier) y de nuevo un *impasse* porque ahora hay tres propuestas bien definidas, las de Congar, Rahner/Ratzinger y Daniélou, que el obispo Volk se empeña inútilmente en «reunir en un esquema utilizable»[65]. Congar es aún más duro: «Nos estamos embrollando [...] Me huele un poco a revancha por parte de los teólogos que no pertenecieron a la Comisión teológica preparatoria»[66]. Al día siguiente, Rahner escribe a Vorgrimler y le dice que, en su proyecto, Daniélou «ha tratado de hacer un vestido nuevo con los remiendos de los esquemas oficiales»[67].

A partir de este momento ya no se vuelve a reunir todo el grupo restringido. Es muy probable que los alemanes decidieran actuar por su cuenta y riesgo.

Tanto el texto de Rahner/Ratzinger, que pretendía reemplazar a los dos esquemas dogmáticos sobre las fuentes de la revelación y sobre el depósito de la fe, como el proemio de Congar, que debería ser el documento introductorio a todos los textos conciliares[68], no estaban exentos de grandes objeciones, a lo que se unía la fragilidad de la estrategia de procedimiento para introducirlos de hecho en la agenda conciliar.

65. ST, 4 de noviembre de 1962.
66. JCng, 4 de noviembre de 1962.
67. H. Vorgrimler, *Understandin Karl Rahner*, 155.
68. Los dos han sido publicados en *Glaube im Prozess*, 33-50 (Rahner/Ratzinger) y 51-64 (Congar). Cf. una tradición italiana del texto Rahner/Ratzinger en D. Favi, *Vaticano II. Cronaca della I sessione*, Vicenza 1963, 197-221.

1. La propuesta alemana

El texto alemán era un texto realmente denso. Constaba de un proemio muy breve y de tres capítulos. En el proemio se decía que no era su propósito ofrecer soluciones a los problemas de la sociedad humana, pero añadía que, a pesar de eso, el evangelio podía proporcionar a este mundo «germina novae vitae». La Iglesia tiene una preocupación pastoral y no pretende proponer un sistema teológico y todavía menos formular nuevos dogmas. Lo único que se propone es ser «lumen Evangelii super candelabrum [...] ut eius serena lux omnibus effulgeat». Una clara alusión a la *Gaudet mater ecclesia.* El breve proemio se ponía a modo de apéndice, quizás porque sus redactores eran conscientes de que añadían un doble al proemio de Congar. Los tres capítulos del documento eran una síntesis un poco mitigada de la teología de Rahner. En el primero se hablaba de la vocación divina del hombre, en el segundo de la presencia oculta de Dios en la historia del hombre y en el tercero de la presencia revelada de Dios en la predicación de la Iglesia. La vocación sobrenatural es por un lado gratuita, pero por otro, en cuanto «fin que obliga, afecta siempre al hombre y traspasa toda su naturaleza. De ahí que, en el ordenamiento histórico concreto, no se pueda entender correctamente al hombre en su totalidad si se prescinde de ella». Se retomaban, pues, los motivos de la apologética de la inmanencia que desde Blondel había renovado la antropología teológica en la primera mitad del siglo XX, y también la reinterpretación de un tomismo dinámico que a partir de Maréchal y Rousselot había subrayado la «naturalidad» del deseo de ver a Dios. El resultado era una visión dinámica y profundamente unitaria del hombre, porque Dios «ha constituido la naturaleza del hombre de tal modo que pueda darle en el amor el don libre de sí mismo». Se valoraba al hombre no sólo en su individualidad, sino también en su socialidad constitutiva «por la que el género humano, uno en razón de su principio y de su raíz, se desarrolla por disposición divina en la diferencia de los sexos y de los pueblos, y se va asociando poco a poco a lo largo de su historia hasta reunirse al final en el reino eterno de Dios». Desde esta visión antropológica, la historia se entendía como lugar de una manifestación omnipresente de Dios, aunque implícita. Además, con una redacción que trataba de combinar el dinamismo rahneriano del hombre, siempre abierto a la escucha de la palabra de Dios, con la antropología del Vaticano I, que gira alrededor de la dependencia estructural de la razón humana respecto de la Verdad increada, amalgamando así con el viejo esquema neoescolástico la visión «inmanente» de la revelación cristiana: «El hombre ha sido creado desde el principio de una forma que le capacita para ser sujeto de la revelación divina, pudiendo escuchar la palabra de Dios y prestarle un obsequio razonable».

Partiendo de este enfoque general, no sólo se afirmaba la presencia de la gracia y de la salvación fuera del cristianismo, sino que también se insinuaba una posición que reflejaba en cierto modo la teología rahneriana sobre los cristianos anónimos, aunque sin nombrarlos.

El fin al que tiende la historia del género humano está ya presente en el hombre Cristo Jesús [...] Por tanto, toda acción y toda locución divina que atraviesa la historia trata secretamente de él, a él tiende y en él se cumple. En consecuencia, cuando se obedece a la voz de Dios, aunque hable de forma oculta, están presentes Él y la salvación que opera. Y al revés: cuando está Él, cuando se cree explícitamente en Él, que habla, y se vive de Él, no se pierde ningún elemento de verdad que se haya dado al género humano o que él haya adquirido, sino que se la lleva a su luz plena.

Se trata de una síntesis bien trabada. Pero, como advertía Semmelroth, por un lado decía poco, ya que omitía algunas cuestiones que preocupaban a muchos, como la verdad de la Escritura y la historicidad de los Evangelios. Y por otro lado encuadraba la doctrina en una síntesis teológica precisa (sobre todo la de Rahner) que, antes de ser aceptada, les sonaba a bastante extraña a los obispos, que tendrían que hacer un gran esfuerzo para enamorarse de un texto que incluso, desde el punto de vista del procedimiento, era «externo al Concilio».

2. Un proemio global

Pero el «proemio» de Congar, que no se había distribuido en esa fase y que por tanto se desconocía, tampoco se merecía mejor suerte. Se había elaborado en forma de símbolo, de confesión de fe conciliar. Quizás era una respuesta a los que habían pedido en la fase preparatoria una nueva formulación de la confesión de fe. Desde el punto de vista literario estaba poco lograda. Entre las proposiciones que se ofrecían formalmente como profesión de fe («nosotros creemos que...») se incluían explicaciones descriptivas que hacían el texto muy pesado. Se partía de la necesidad de no separar la exposición de las verdades sobre el misterio de Dios, de las relacionadas con la «condición humana» en el mundo. En consecuencia, como primer aspecto del misterio de Dios, se insistía en la identidad de este misterio con el amor que se ha mostrado «elevadísimo y cercanísimo». El amor de Dios uno y trino se refleja en el hombre creado a imagen de Dios, no sólo individualmente, sino también en la misma naturaleza humana, que es una, pero que existe en muchas y diversas personas, llamadas a vivir en sociedad. Pero la naturaleza, tal como hoy se la experimenta, contiene en sí tanto el principio de la unidad como el germen de la división. Y sólo Cristo nos salva de la división. Porque Cristo ha venido para liberarnos de la esclavitud del pecado y para llamarnos a la verdad de nuestra propia naturaleza y a la verdad de Dios. Él es verdadero Dios y verdadero hombre, él es nuestra paz. Él es el que, con su muerte, ha instituido una nueva alianza eterna entre Dios y el hombre, y el que, con su resurrección, nos ha dejado una herencia que jamás será destruida y que permanece gracias a una «quasi duplici et indissolubili vicaria actione, Spiritus scilicet sui intus, et Ecclesiae foris». En esta visión que giraba en torno al análisis de la condición humana entrelazada con el miste-

rio de Dios, Congar subraya con razón lo que Cristo nos ha revelado sobre Dios y sobre el hombre, que no es sino la verdadera libertad, la libertad pascual, que es superación del pecado y amor a los demás, que es, pues, paz. La exigencia de muchos (de Volk al exponer su «proemio», de Bea en su documento al Secretariado para los asuntos extraordinarios) de que la agenda conciliar incluyera la situación del hombre contemporáneo y sobre todo su deseo de paz, hallaba aquí una vigorosa exposición que se anclaba en una visión dogmática del misterio cristiano en su propio centro.

En su proemio, Congar ofrecía una visión coherente de la Iglesia como «sacramento de salvación» para todos los hombres e intentaba desarrollar una concepción del ministerio episcopal que tuviera carácter orgánico con la doctrina de la verdad cristiana. Presentaba, pues, a los obispos como los herederos del oficio apostólico de «congregar y edificar» al pueblo de Dios en la economía de la nueva alianza, como testigos del evangelio para todos los hombres. Y también se intenta superar una visión estrecha de la vieja cuestión de la pertenencia eclesial, distinguiendo por un lado entre una profesión externa de la fe y una comunión con la Iglesia jerárquica como condición «suficiente» para conservar el título de miembro de la Iglesia, y la condición «plena» por otro, ya que «nec plene Ecclesia Dei extat nisi in veris fidelibus, Evangelio conversis». Se esbozaba pues aquí ya la solución que, tras muchos debates, desembocaría en la formulación final de la *Lumen gentium*, de la incorporación «plena», cuya primera condición, incluso anterior a los vínculos visibles, era el don del Espíritu[69]. El problema de la salvación de los cristianos que por «ignorancia» de la Iglesia o de Cristo están fuera de la Iglesia, se afrontaba a la vez de forma más suave y tradicional que en la compacta visión de Rahner. Se afirmaba que la misión de la Iglesia era recoger en la unidad «omnia quae sunt Christi» con una extensión ecuménica que no abarca sólo a las personas sino también a todos los «elementos del sacramento eclesial», incluso a los que, fuera de la unidad visible, «communiones dissidentes christianas constituunt». El todo desde la perspectiva escatológica del reino de Dios constituido por el pueblo, congregado desde los cuatro «vientos» de la *Didajé* (X, 5), en la que el espectáculo de división que daban los cristianos se consideraba un escándalo para los no cristianos. Se preocupaba finalmente de distinguir de la misión eclesial la finalidad propia del «mundo» y, aunque la Iglesia tiene un fin distinto que es la salvación eterna, contribuye también a los objetivos propios de la actividad humana en el mundo, porque trae al mundo la esperanza de Cristo. La última «consummatio mundi» no se puede lograr por el dinamismo de las potencias inmanentes al mundo, sino sólo por el poder de Cristo, que no cesa de promover en nuestros corazones la verdad, la justicia y la paz hasta que no entregue al Padre todas las cosas y Dios sea todo en todo.

A pesar de ser diferentes, los documentos «alternativos» de Congar y de Rahner/Ratzinger tenían cosas en común. Más desarticulado el primero y más com-

69. «Illi plene Ecclesiae societati incorporantur, qui Spiritum Christi habentes...» (LG 14).

pacto el segundo, ambos trataban de articular la presentación del mensaje cristiano con las exigencias del hombre contemporáneo, incluyendo en la presentación del misterio una presentación del hombre en la historia humana. El documento de Rahner/Ratzinger recogía más algunas instancias del pensamiento contemporáneo, el de Congar las más dramáticas de la división y de la paz. El Concilio irá por otro camino, separando la consideración «ad intra» y «ad extra» por así decirlo, con el riesgo de una caída teológica que se verá sobre todo después en la constitución *Gaudium et spes*. Pero también era verdad que el modo en que se había afrontado el material preparatorio impedía este empalme y que, al menos durante la primera fase, era utópico pensar que los obispos asimilaran rápidamente una visión más unitaria.

Entretanto, también los peritos se estaban dotando de una estructura administrativa. Buen número de ellos ya habían participado en la preparación del Concilio y cubrían un amplio espectro del panorama teológico[70]. Cuando el Concilio empieza las primeras reuniones, los peritos se dividen en dos grupos principales: uno, que integraba sobre todo a los que habían trabajado en las comisiones preparatorias y que procuraba que se conservaran los esquemas redactados por esas comisiones; y otro, que se reunía con grupos de obispos para rechazar los esquemas y preparar otros alternativos[71].

Un exponente significativo del grupo que trataba de conservar los esquemas de las comisiones preparatorias era monseñor Joseph C. Fenton, de la Catholic University of America de Washington, principal aliado del cardenal Ottaviani en los Estados Unidos[72]. Cuando el 8 de octubre prestó juramento para ser perito del Concilio, dijo: «Es un delito que no hagamos el juramento antimodernista»[73]. Tras la intervención de Liénart en la primera congregación general, Fenton se pasó todo el tiempo haciendo circular entre sus amigos en la jerarquía la lista de los candidatos de Ottaviani que esperaba fueran «sacados adelante en lugar de los del Bloque» (así llamaba a la oposición que veía en los episcopados francés y alemán). Fenton era muy explícito en sus reservas: «Siempre he pensado que este

70. Cf. *S/V 1*, 413-426. Respecto a las órdenes religiosas, los jesuitas tenían 24 representantes, los dominicos 17, la Orden de los hermanos menores 9, la Orden de los hermanos conventuales menores 4, los benedictinos 6, los Basilianos de san Josafat 2, los agustinos 2, los carmelitas descalzos 2, los redentoristas 2, los oblatos de María inmaculada 4, los calenzianos 4, los oratorianos 2 y los salesianos 2. Las otras congregaciones religiosas tenían un solo representante; cf. G. Caprile 1, 15.

71. K. H. Neufeld, *Obispos y teólogos al servicio del concilio Vaticano II*, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca ²1990.

72. Durante más de diez años había atacado a John Courtney Murray SJ, por defender la libertad religiosa. Cuando, en 1955, Murray dejó de escribir, Fenton y sus secuaces cambiaron de diana y se metieron con los estudiosos de la Biblia logrando dividir al cuerpo docente de la Catholic University. G. P. Fogarty, *American Catholic Biblical Scholarship: A History from the Early Republic to Vatican II*, San Francisco 1989, 260, 281-285, 287-298, 301-310.

73. DFnt, 9 de octubre de 1962, escrito a máquina, 9. El original de este texto lo está estudiando actualmente J. Komonchak, que gentilmente me ha autorizado a utilizarlo.

concilio era peligroso. Se ha empezado sin razones suficientes. Se ha hablado demasiado de los resultados que debe conseguir. Ahora temo que se planteen serios problemas»[74].

El diario de Fenton es una buena fuente para analizar la mentalidad de los conservadores. En él, además de anotar los nombres de los restaurantes donde cenaba, Fenton nos habla también de sus contactos con Ottaviani, Antonino Romeo y F. Spadafora, los dos últimos profesores en la universidad del Laterano y comprometidos en un ataque al Pontificio Instituto Bíblico. En un momento determinado, Romeo informó a Fenton de que Raymond Dulac, un francés conservador que no era perito, «estaba insistiendo demasiado en el latín (en la liturgia) y que con ello estaba perjudicando a la causa del integrismo». Para los hombres de Ottaviani, «integrismo» era un término positivo, un retorno a la cruzada antimodernista que había acabado con Benedicto XV. Sobre el esquema de la liturgia, Fenton decía que sus redactores eran lo «bastante estúpidos» como para afirmar que «la Iglesia es 'simul humanam et divinam, visibilem et invisibilem'». Dulac lo animó a que utilizara su influencia con Egidio Vagnozzi, delegado apostólico en USA, para que la jerarquía estadounidense preparase una réplica a los obispos franceses, que querían «proponer que el Concilio deje a un lado los esquemas doctrinales y se dedique a cuestiones 'pastorales'»[75].

Mientras que, según nos dice Fenton, lo que preocupaba realmente a Ottaviani era el «bloque francoalemán», el mismo Fenton era el auténtico responsable de que ese bloque surgiera entre los obispos y peritos, que era el grupo que estaba trabajando para presentar al Concilio propuestas alternativas.

La frenética actividad de los peritos llamó la atención de Felici, secretario general del Concilio, hasta el punto de que el 31 de octubre, durante la undécima congregación general, anunció que «por orden de la presidencia se invitaba a los padres conciliares a no distribuir en la sala circulares privadas a los demás padres sin autorización de la presidencia del Concilio»[76]. Al día siguiente, Fenton fue a

74. DFnt, 12 de octubre de 1962, 12.

75. *Ibid.*, 19 de octubre de 1962, 15-16. Fenton además se lamentaba de que «desde la muerte de Pío X la Iglesia fue guiada por papas débiles y liberales, que han llenado la jerarquía de hombres indignos y estúpidos. El presente Concilio lo hace todavía más evidente». Lo que el anotaba en su diario durante el Concilio era coherente con sus anteriores ataques a los biblistas. Mientras afirmaba su adhesión al magisterio, omitía toda referencia a la *Divino Affflante Spiritu* de Pío XII. Para él el magisterio papal cesó con Pío X. Por otra parte, él no dejaba dudas respecto a la opinión que tenía de los peritos colegas estadounidenses. Un amigo, «el único miembro inteligente y fiel del secretariado de Bea» habría quedado fuera de la lista, mientras que se integraron a, «idiotas como (John S.) Quinn y ese otro despreciable (Frederick) McManus; (George) Tavard figura ahí como un americano. Dios nos asista» Respecto a la omisión por parte de Fenton de la *Divino Afflante Spiritu* y la carta de la Comisión bíblica al Cardenal Suhard, cf. G. Fogarty, *American Catholic Biblical Scholarship*, 183-184.

76. AS I/2, 56. J. V. Brouwers, *Derniers préparatifs...*, 359, dice que cuando Felici comunicó la prohibición, «como los obispos holandeses no estaban directamente implicados ni en la composición ni en la redacción de las *Animadversiones*, no tuvieron ningún problema en aprobar el silencio». Resulta bastante difícil seguir la «lógica» de esta observación.

ver a Ottaviani y lo encontró «dolido» porque Alfrink había interrumpido su intervención por haber superado el tiempo. Fenton comentó: «Parece una de las acciones más villanas de A.». Al entrar en el apartamento del cardenal, lo encontró hablando con Bernard Häring, teólogo moral y uno de los peritos redentoristas, «un hombre malo», según Fenton, «pero O. parece que lo sabe». Ottaviani entregó a Fenton un ejemplar en inglés de las *Animadversiones* de Schillebeeckx pidiéndole que hiciera más copias y también un comentario crítico. Fenton comentó que el autor «no sabe escribir en inglés (y) parece que no tiene ni idea de la finalidad de la constitución doctrinal conciliar». Para Fenton, el modelo de constitución doctrinal era la introducción a la *Pastor aeternus* del Vaticano I, mientras que, a su juicio, Schillebeeckx «manifiesta que habla basándose en lo que considera la teología de los últimos treinta años»[77].

Durante la semana siguiente, Fenton se ve con los aliados de Ottaviani. El cardenal está «en mala forma», comenta Fenton, y tanto Dino Staffa, secretario de la Congregación de seminarios y universidades, como el arzobispo Parente dicen que «se les ha prohibido hablar». Staffa estaba «muy desanimado»[78].

Está claro que en las fases iniciales del Concilio los padres debían afrontar un peligro bastante mayor que el que representaban la curia y sus aliados conservadores. Sólo una semana después de haber comenzado el Concilio, se llegó a plantear la posibilidad de aplazar el Concilio y de mandar a casa a todos los padres.

2. *La crisis de los misiles en Cuba. Una iniciativa del papa para el mundo*

El mensaje aprobado el 20 de octubre empezaba pidiendo «ardientemente que en medio de este mundo, alejado aún de la paz deseada por las amenazas nacidas del progreso mismo de las ciencias, ciertamente admirable, pero no siempre atento a la ley suprema de la moralidad, brille la luz de la gran esperanza en Jesucristo, nuestro único salvador»[79].

Los padres dieron a conocer su mensaje a los hombres justamente en un momento en que estaba a punto de suceder lo que no había sucedido durante la guerra fría, la confrontación directa entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Hacía varios meses que los soviéticos habían desplazado aviones de caza a Cuba. El 18 de octubre, los americanos destacaron un grupo de aviones de caza de la marina estadounidense en la parte meridional de Florida, desde donde se podían atacar fácilmente las bases cubanas[80]. La tensión fue aumentando durante los días siguientes. El 16 de octubre, se informó al presidente John Fitzgerald Kennedy de que los soviéticos habían instalado en Cuba rampas de misiles ofensivos, cuyos

77. DFnt, 31 de octubre-1 de noviembre de 1962, 21-23.
78. *Ibid.*, 9 de noviembre de 1962, 24.
79. AS I/1, 256.
80. «The New York Times», 19 de octubre de 1962, 1: 6.

misiles podrían alcanzar fácilmente algunas ciudades de los Estados Unidos y de América Latina. El presidente decidió aplazar la revelación de la presencia de rampas de misiles en Cuba hasta que no tuviera pruebas más concretas. Pero el 22 de octubre se dirigió al pueblo de los Estados Unidos mostrando fotos de esas bases sacadas a gran altura y anunció el bloqueo naval de todas las naves que se dirigieran a Cuba[81]. El popular semanario estadounidense «Life» había preparado un servicio especial sobre el Concilio, acompañado de numerosas fotografías. Sin embargo, su portada llevaba una foto de una nave americana que se dirigía hacia una fragata soviética, y contaba los hechos inmediatamente después de las fotos de la apertura del Concilio[82]. Esta yuxtaposición de imágenes y de relatos tan contrapuestos expresaba perfectamente las emociones del momento.

El verdadero objetivo de la Unión Soviética era que los aliados se retiraran de Berlín, que ya hacía dos años estaba dividida por un muro. Los misiles en Cuba eran una maniobra táctica para poner a prueba el coraje del joven presidente americano en la víspera de las elecciones para el congreso. Además, el primer ministro soviético, Nikita Kruschev, necesitaba demostrar a sus opositores su fuerza para hacer frente a Occidente[83].

Mientras Kennedy y Kruschev comenzaban sus contactos diplomáticos de cara a la galería, un grupo de académicos y periodistas soviéticos y estadounidenses se reunía en la Phillips Exeter Academy de Andover, en Massachusctts, para la sesión tercera de una serie de discusiones sobre las relaciones Este-Oeste. Los grupos estaban conociéndose cuando se interrumpió la conferencia para escuchar el mensaje televisivo del presidente Kennedy el 22 de octubre. A pesar de la tensión entre ambos países, académicos y periodistas decidieron continuar con sus trabajos. En este momento es cuando se une a ellos el padre Félix Morlion OP, rector de la universidad Pro Deo de Roma, pero no como participante, sino como observador. Él fue quien propuso la posibilidad de que el papa interviniera en la crisis. Animado por los miembros de ambas delegaciones, a las que consultó, Morlion contactó telefónicamente con el Vaticano y se le dijo que el papa estaba muy preocupado por la crisis, pero quería estar seguro de que se deseaba su intervención. A Morlion se le preguntó en particular que se informara si en el caso de que la Unión Soviética cesara de enviar material, los Estados Unidos pondrían fin al bloqueo naval. Norman Cousins, jefe de la delegación estadounidense, telefoneó al consejero del presidente, Theodore Sorensen, que volvió a conectar más tarde con Cousins para decirle que Kennedy consideraba positivo el ofrecimiento de una intervención por parte del papa, pero insistía en que para poner fin al bloqueo era esencial que cesara el suministro de material bélico a Cuba, pero también que se desmontaran las

81. *Ibid.*, 23 de octubre de 1962, 1: 8 y 18: 2. Cf. el texto de este mensaje y otros documentos importantes sobre la crisis de los misiles, en L. Chang-P. Kornbluh (eds.), *The Cuban Missile Crisis, 1962: A National Security Archive Reader*, New York 1992, 150-154.

82. «Life», 53 (2 de noviembre de 1962, 26-33). El relato del bloqueo naval empieza en la p. 34.

83. Para un resumen de los motivos del Kremlin, cf. M. Tatu, *Power in the Kremlin: From Khrushchev to Kosygin*, New York 1974, 230-297.

rampas colocadas en la isla[84]. Morlion transmitió esta información al Vaticano. A continuación, un miembro de la delegación soviética telefoneó a Moscú y dijo que Kruschev estaba dispuesto a aceptar la propuesta del papa de cesar el envío de material militar a Cuba, pero sólo si los Estados Unidos ponían fin al bloqueo[85].

Al mismo tiempo se negociaba directamente a distintos niveles entre Washington y Moscú. Y, paralelamente, Robert Kennedy, ministro de justicia y hermano del presidente, se encontró muchas veces con el embajador soviético Dobrynin, al que consideraba amigo suyo[86]. Por esos mismos días, el jefe del KGB en Washington, Aleksandr Fomin, se encontraba con John Scali, corresponsal de la ABC News, que tenía contactos personales con el Departamento de Estado. Todos estos encuentros oficiosos demostraban a las claras la intención de los soviéticos de evitar la confrontación directa con los Estados Unidos[87].

Uno de los principales problemas de Juan XXIII era que la santa Sede no tenía relaciones diplomáticas con ninguna de las dos grandes potencias. Las reuniones con la administración estadounidense eran estrictamente informales. Kennedy, primer presidente católico en la historia de los Estados Unidos, tuvo que renunciar públicamente, durante su campaña electoral, a la intención de entablar relaciones diplomáticas con el Vaticano y, una vez elegido, tuvo que actuar con enorme cautela en relación con el papa. De todos modos, el papa había recibido en visita privada a su mujer en marzo de 1962. Además, el 7 de septiembre, el vicepresidente Lyndon B. Johnson había visitado a Juan XXIII y le había regalado un pisapapeles de plata con la imagen del satélite de comunicaciones americano Telstar que en su base citaba una frase del papa:

> ¡Cuánto deseamos que estas empresas sean un homenaje a Dios creador y supremo legislador! Así, estos acontecimientos históricos que se inscribirán en los anales del conocimiento científico del cosmos, se convertirán en expresión de un verdadero y sólido progreso hacia la fraternidad humana.

Al citar esa inscripción, el corresponsal de «Time», Robert Kaiser, comentaba que «irónicamente y para vergüenza de los consejeros de Johnson, el papa no había pronunciado esas palabras cuando se lanzó el satélite estadounidense Telstar», sino que se habían sacado del mensaje radiofónico del papa del 12 de agosto, con ocasión del vuelo orbital simultáneo de dos cosmonautas soviéticos[88]. Además,

84. En una carta al autor, Sorensen sólo recordaba que había hablado con Cousins después de la crisis y no recordaba ninguna intervención del papa durante la crisis. Sorensen a Fogarty, NY, 1 de diciembre de 1994.

85. N. Cousins, *The Improbable Triumvirate: John Fitzgerald Kennedy, Pope John, Nikita Krushchev*, New York 1972, 13-18. Cousins se equivoca al decir que la fecha del mensaje televisivo con el que Kennedy anunció el bloqueo naval fue el 21 de octubre.

86. Cf. las memorias póstumas de R. F. Kennedy, *Thirteen Days: A Memoir of the Cuban Missile Crisis*, New York 1969, 65-66, 106-109.

87. L. Chang-P. Kornbluh (eds.), *The Cuban Missile Crisis...*, 81.

88. R. Kaiser, *Inside the Council*, 50.

puede ser que los consejeros de Johnson no cometieran ningún error, sino que escogieran intencionadamente esa inscripción para expresar informalmente que los americanos apreciaban los éxitos soviéticos y para reiterar una vez más la disposición de Kennedy a una posible cooperación entre los Estados Unidos y la Unión Soviética en el terreno aeroespacial.

A pesar de tener que ser cauto en sus relaciones con el Vaticano, Kennedy se unió a los otros jefes de Estado para enviar a Juan XXIII sus buenos deseos en vísperas del Concilio. Decía el presidente americano que el mundo entero había encontrado «renovada confianza y valor» cuando, en su mensaje radiofónico del 11 de septiembre, el papa anunció que el Concilio estudiaría los «grandes problemas económicos y sociales» que amenazaban sobre todo a las «naciones económicamente subdesarrolladas». Kennedy manifestaba luego su esperanza de que las decisiones del Concilio «promoverían significativamente la causa de la paz y de la comprensión internacional»[89].

Para los occidentales, la relación entre Juan XXIII y Kruschev era más compleja y en cierto modo sorprendente. Hacía ya más de un año que Kruschev había dado señales de apertura hacia el papa. En septiembre de 1961, sólo un mes después de la construcción del muro de Berlín, el papa había hecho un llamamiento a la paz y al desarme apoyando un llamamiento semejante que había hecho la primera conferencia de los países no alineados que se habían reunido en Belgrado. Kruschev alabó esa iniciativa papal en un discurso que luego se envió a «Pravda», «Izvestia» y a la agencia TASS[90]. El 25 de noviembre de 1961, Kruschev felicitó al papa en su 80 cumpleaños y lo alabó por su contribución «a la consecución de la paz en la tierra y a la solución de los problemas internacionales mediante negociaciones públicas»[91]. El papa –aunque no sin suscitar cierta consternación entre sus consejeros– agradeció a Kruschev sus buenos deseos y expresó «también su deseo a todo el pueblo ruso de que aumentara y se consolidara la paz universal mediante felices entendimientos de fraternidad humana»[92]. «L'Osservatore Romano» no hizo ninguna mención de este intercambio de saludos entre el papa y el primer ministro soviético.

Cronológicamente, el último contacto entre el Kremlin y el Vaticano se había tenido en vísperas del Concilio. Ya un poco antes de la reunión del Concilio, el recién nacido Secretariado para la unidad de los cristianos había empezado a negociar con los ortodoxos para que enviaran observadores. El 27 de septiembre, monseñor Jan Willebrands había ido a Moscú para ver si el patriarcado ruso aceptaría la invitación. Hubo que esperar al día antes de empezar el Concilio para recibir un telegrama en el que los rusos decían que enviarían dos observadores: el arcipreste Vitalij Borovoij y el archimandrita Vladimir Kotlia-

89. G. Caprile II, 28. Cf. el texto inglés en «The New York Times» del 6 de octubre de 1962, 3: 1.
90. G. C. Zizola, *L'Utopia di papa Giovanni*, 167-168 (versión cast.: *La utopía del papa Juan*, Salamanca 1975).
91. L. F. Capovilla, *Giovanni XXIII: Lettere, 1958-1963*, Roma 1978, 337.
92. Juan XXIII a Kruschev, 26 de noviembre de 1961, en *ibid.*, 336.

rov, que fueron los únicos representantes de la Iglesia ortodoxa durante la primera sesión[93]. Por consiguiente, Juan XXIII disponía ya de algunas señales de que el Kremlim había cambiado su postura ante la Iglesia. Ahora necesitaba una oportunidad para intervenir en la crisis.

Después de que se le aseguró, a través de la reunión de Andover, que tanto a Kennedy como a Kruschev le agradaría que interviniera, se puso a redactar su discurso. Primero preparó el terreno. Y el 24 de octubre, al final de un discurso a un grupo de peregrinos portugueses, el papa añadió una especie de apostilla:

> El papa habla siempre bien de todos los jefes de Estado que se preocupan de encontrarse aquí y allá, arriba y abajo, de encontrarse para evitar en realidad la guerra y dar un poco de paz a la humanidad. Pero se comprende fácilmente que sólo el espíritu del Señor puede hacer este milagro porque es claro que donde no hay verdadera sustancia, es decir, una auténtica vida espiritual, no se pueden imaginar ni conseguir muchas cosas[94].

Era la primera señal a los dos líderes. El papa sostenía la necesidad de «vida espiritual» pero también elogiaba a «todos los hombres de Estado» que tratan de evitar la guerra mediante la negociación. El paso siguiente que dio el papa fue el mensaje oficial que se entregó anticipadamente a las embajadas de Rusia y de los Estados Unidos en Roma.

El 25 de octubre, a mediodía, durante un mensaje extraordinario en francés, el papa no mencionó los nombres de Kennedy ni de Kruschev, pero se dirigió a «todos los hombres de buena voluntad» para que empezasen negociaciones para poner fin al conflicto. El «New York Times» publicó al día siguiente un resumen del mensaje justamente debajo de la fotografía del embajador de Estados Unidos en las Naciones Unidas, Adlai Stevenson, mostrando al Consejo de seguridad pruebas fotográficas de la existencia de bases de misiles en Cuba. El «Times» también publicó, íntegro, el discurso del papa[95].

Ese mismo día publicó «Pravda», en las páginas de política exterior, el siguiente resumen:

> *Salvad al mundo*
> Mensaje del papa Juan XXIII
> Vaticano, 25 de octubre (TASS). El papa Juan XXIII ha hecho desde Roma una llamada en defensa de la paz «a todos los hombres de buena voluntad». Hablando hoy en una transmisión fuera de programa de la Radio Vaticana, ha dicho que sus palabras salían de la profundidad de un corazón preocupado y triste.
> «Una vez más», ha dicho el papa, «se acumulan nubes amenazadoras en el horizonte del mundo, causando miedo en innumerables millones de familias». Por

93. Th. F. Stransky, *The Foundation of the Secretariat for Promoting Christian Unity*, en A. Stacpoole (ed.), *Vatican II by those who where there*, London 1986, 79-80. Cf. *S/V 1*, 427-428.
94. DMC IV, 860-861.
95. «The New York Times», 26 de octubre de 1962, 1. El texto íntegro está en p. 20.

> eso, el papa Juan XXIII ha repetido su mensaje a los hombres de Estado (el mensaje que había dado a las misiones extraordinarias enviadas a la apertura del Concilio: «Que se ilumine su entendimiento, que escuchen el grito de sufrimiento que sube al cielo desde todos los rincones de la tierra, de los niños inocentes y de los ancianos, de los individuos y de toda la humanidad: 'Paz, paz'».
> «Hoy», ha dicho, «repetimos el anhelo de nuestro corazón y pedimos a los jefes de Estado que no sean indiferentes al grito de la humanidad. Que hagan todo lo posible para mantener la paz. Así salvarán a la humanidad de los horrores de la guerra, cuyos terribles efectos nadie puede prever. Que se encaminen por la senda de las negociaciones».
> «Aceptar negociaciones a todos los niveles y en cualquier lugar, estar bien dispuestos a ellas y ponerlas en marcha, sería un signo de sabiduría y de cautela que sería bendito en el cielo y en la tierra»[96].

Era muy significativo que «Pravda», diario oficial del partido comunista soviético, dedicara un artículo a la apertura del papa. Significaba que Kruschev había escuchado atentamente sus palabras y las aprobaba.

En los Estados Unidos, el «New York Times» decía en pocas líneas que la agencia de prensa soviética TASS había distribuido un despacho con el mensaje del papa, cuyo significado parecía que se le escapaba a la prensa estadounidense[97]. Al mismo tiempo, el periódico hacía un inciso en el que decía que los cinco cardenales estadounidenses, Spellman de New York, McIntyre de Los Ángeles, Cushing de Boston, Joseph E. Ritter de Saint Louis y Albert G. Meyer de Chicago llamaban a los católicos americanos a que el domingo siguiente, fiesta de Cristo Rey, fuera para ellos «un día de oración para implorar la bendición de Dios sobre nuestro presidente y nuestra administración»[98]. Entretanto, los tres prelados cubanos que asistían al Concilio –el obispo de Pinar del Río Manuel Rodríguez Rozas, el obispo de Camagüey Carlos Ríu Anglés y el obispo de Matanzas José Domínguez y Rodríguez– desmentían un artículo del «Paese Sera» que decía que éstos habían hecho o tenían la intención de hacer una declaración sobre la crisis[99].

En los debates que esos días hubo en la Casa Blanca y en los resúmenes escritos que de ellos se hicieron, no hay ninguna referencia ni al discurso del papa ni a la reacción de «Pravda». Sin embargo, la respuesta de Kruschev podría reflejar la influencia del llamamiento del papa. U-Thant, secretario de las Naciones Unidas, invitó a los Estados Unidos a no interferir el tráfico marítimo pacífico y a la Unión Soviética a que no enviara armas a Cuba. El 26 de octubre, Kruschev envió una carta personal a Kennedy. En ella estaba en principio de acuerdo con la llamada de U-Thant a negociar, pero pedía a Kennedy garantías de que ni los Estados Unidos ni ningún otro país intentarían invadir Cuba. Proponía, además, que se iniciaran

96. «Pravda», 26 de octubre de 1962, 5.
97. «The New York Times», 26 de octubre de 1962, 20.
98. *Ibid.*
99. ACUA, NCWC News Service (Foreign), 29 de octubre de 1962, 3.

más debates generales sobre el desarme[100]. Pero pronto pareció que la postura soviética se hacía más rígida.

El 27 de octubre, Kruschev escribió a Kennedy otra carta cuyo contenido desveló Radio Moscú antes de que el presidente americano la recibiera. En ella hablaba de los misiles Júpiter instalados en Turquía, «literalmente junto a nosotros». Elogiaba la decisión de Kennedy de aceptar la mediación de U-Thant y le proponía desmantelar las bases de misiles en Cuba a cambio del desmantelamiento de los misiles en Turquía. A continuación, tanto la Unión Soviética como los Estados Unidos deberían comprometerse «en el Consejo de seguridad» a respetar la soberanía y las fronteras de Turquía y de Cuba. Parece que esta carta reflejaba más la postura de los «halcones» del Kremlin que la de Kruschev, pero en ella seguía habiendo señales de que el primer ministro soviético era muy receptivo al llamamiento del papa. En concreto, Kruschev declaraba que:

> Para esto deberíamos llegar naturalmente a un acuerdo con ustedes y señalar un tiempo límite. Acordemos un periodo de tiempo, pero sin retrasos innecesarios –digamos entre dos o tres semanas, nunca más de un mes [...] Si usted, señor presidente, está de acuerdo con mi propuesta, enviaremos a nuestros representantes a Nueva York, en los Estados Unidos, y les daremos instrucciones para llegar rápidamente a un acuerdo. Si usted hace lo mismo, si elige sus representantes y les da instrucciones similares, entonces se podrá resolver este cuestión en poco tiempo.
> ¿Qué por qué deseo esto? Pues porque todo el mundo está angustiado y espera que actuemos con sensatez. La mayor alegría que podríamos dar a todos los pueblos sería decirles que hemos llegado a un acuerdo y que hemos acabado con la disputa que ahora nos divide. Creo que ese acuerdo podría ser muy importante para empezar bien y porque podría facilitar que llegáramos a un acuerdo para prohibir los experimentos nucleares. La cuestión de los experimentos se podría resolver de forma parecida sin relacionar una con otra, porque se trata de problemas distintos. De todos modos, es importante que se alcance un acuerdo sobre ambas cuestiones para ofrecer a la humanidad un bellísimo don y para alegrarla con la noticia de que se ha llegado a un acuerdo para cesar los experimentos nucleares, dejando de envenenar la atmósfera. Tanto nuestra posición como la vuestra están muy cerca en esta cuestión[101].

La Casa Blanca estaba muy desconcertada por estas dos cartas.

Tras largas discusiones, el día 27 Kennedy decidió responder sólo a la primera ignorando la petición de que se quitaran los misiles Júpiter de Turquía, algo que el mismo Kennedy había propuesto pocos meses antes porque esos misiles eran ya obsoletos y se podían sustituir con submarinos Polaris. Si se quitaban de Cuba las

100. Kruschev a Kennedy, 26 de octubre de 1962, en L. Chang-P. Kornbluh, *The Cuban Missile Crisis...*, 185-188.

101. *Ibid.*, 197-199. Agradezco a William Burgess que me haya proporcionado la interpretación de que la invitación a negociar era una desviación respecto a la política soviética y me haya dado la traducción de «Pravda».

rampas de misiles, los Estados Unidos suspenderían el bloqueo y garantizarían que no se ocuparía la isla[102]. El 28 de octubre, Kruschev aceptó los términos establecidos por Kennedy, pero aprovechó la ocasión para presentar una larga lista de quejas de los cubanos para con los Estados Unidos. El comunicado no era amigable, pero no hacía ninguna referencia a los misiles instalados en Turquía. Kennedy recibió el mensaje y se pudieron iniciar los contactos en el ámbito de las Naciones Unidas[103]. Aunque la tensión entre las dos superpotencias fue todavía grande durante todo el mes de abril por los intentos estadounidenses de conseguir, contra la voluntad de los cubanos, que se fueran los bombarderos soviéticos y se desmontaran las rampas de misiles instaladas en Cuba, la crisis se había acabado. El mundo había dado un paso atrás después de haber rozado el abismo de la guerra mundial.

La llamada de Juan XXIII a negociar no causó suficiente efecto en los Estados Unidos. Los documentos de que ahora disponemos no nos permiten probar que Kennedy respondiera a la llamada del papa, pero parece que le dio las gracias a través de la embajada americana en Roma[104]. Sin embargo, la iniciativa del papa sí influyó en Kruschev. Aunque es imposible probar si la llamada del papa influyó en la respuesta de Kruschev a Kennedy, seguramente esa llamada desencadenó una serie de eventos que llevaron a contactos más directos entre el papa y la Unión Soviética. Durante la primera reunión de Andover, presidida por Cousins, el padre Morlion propuso a los delegados soviéticos iniciar contactos explorativos entre el Vaticano y Moscú. Morlion dijo a los soviéticos que Cousins era bien visto por el Vaticano para entablar los primeros contactos y les preguntó si también podía ser aceptado por Moscú. A continuación, siempre en noviembre, Cousins recibió una llamada telefónica de Dobrynin diciéndole que el 14 de diciembre Kruschev quería discutir con él la propuesta. Cousins obtuvo la aprobación de Kennedy para hacer la visita y se entrevistó con él antes de partir para Roma, desde donde se dirigiría a Moscú. Pero en Roma no pudo ver a Juan XXIII, convaleciente de la enfermedad que le llevaría a la tumba. Sí vio, en cambio, al arzobispo Angelo dell'Acqua, de la Secretaría de Estado, y al cardenal Bea[105].

La visita de Cousins coincidió con un problema delicado que Bea tuvo que afrontar. El 22 de noviembre muchos periódicos, incluido «La Croix», habían publicado el proyecto de una declaración de quince obispos de Ucrania que participaban en el Concilio, que se quejaban de que la Iglesia ortodoxa rusa tuviera observadores en el Concilio mientras estaba preso en Siberia el metropolita Josyf Slipyi, arzobispo de Lvov. Para reducir el efecto sobre los observadores rusos de

102. Kennedy a Kruschev, 27 de octubre de 1962, en *ibid.*, 223-225.

103. Kruschev a Kennedy, 28 de octubre de 1962, en *ibid.*, 226-229; Kennedy a Kruschev, 28 de octubre de 1962, en *ibid.*, 230-232.

104. G. C. Zizola, *L'Utopia di papa Giovanni*, 13-22. No han tenido éxito los intentos de hallar información sobre estos hechos en los papeles de Kennedy. Es probable que la comunicación a la embajada de Roma fuera oral y que no se hiciera de ella ningún registro escrito.

105. N. Cousins, *The improbable...*, 20-29.

esta ducha de agua fría, Willebrands convocó una conferencia de prensa[106]. Pero la cuestión Slipyi seguía viva. Tenía setenta años y Juan XXIII lo había nombrado cardenal *in pectore*. Bea sugirió a Cousins que intentara la liberación de Slipyi como signo de que la Unión Soviética quería mejorar sus relaciones con Occidente. Bea y Dell'Acqua le dijeron también que discutiera con Kruschev la mejora de la situación religiosa en la Unión Soviética, no sólo para los católicos sino para todos los creyentes[107].

El 13 de diciembre, Cousins tuvo en Moscú un encuentro cordial con Kruschev, que resaltó las semejanzas entre él y Juan XXIII:

> Los dos venimos de familias campesinas, los dos hemos vivido pegados a la tierra, a los dos nos gusta reírnos a pleno pulmón. Hay en este hombre una cosa que me emociona profundamente y es que, a pesar de estar enfermo, combate para conseguir un objetivo tan importante antes de morir. Él ha dicho que su objetivo es la paz. El objetivo más importante del mundo. Si no tenemos paz o empiezan a caer las bombas atómicas, ¿qué más da ser comunistas que católicos o que capitalistas, o chinos, rusos o americanos?, ¿quién podría dividirnos?, ¿quién sobreviviría para distinguirnos?

Refiriéndose luego a la crisis de los misiles, Kruschev recordó: «El llamamiento del papa fue un auténtico rayo de luz. Se lo agradecí mucho. Créame, fueron unos días muy peligrosos»[108].

Cousins pudo ver, sin embargo, que el problema de la liberación de Slipyi era mucho más delicado. Kruschev habló extensamente de la situación religiosa en Ucrania antes de 1947, sobre todo de la rivalidad entre la Iglesia católica ucraniana y la Iglesia ortodoxa, y de las luchas por el poder dentro de ambas Iglesias. Las circunstancias que rodearon la muerte del predecesor de Slipyi, el arzobispo Szeptitsky, indicaban, según Kruschev, que «se había acelerado de algún modo su marcha de esta tierra». Aunque no dijo que Slipyi estuviera implicado directamente en la muerte de su predecesor, el primer ministro soviético afirmó que Slipyi estaba preso por su colaboración con los nazis. Y añadió que temía que se pudiera utilizar a Slipyi para hacer una campaña propagandística sobre el duro trato que le había dispensado el gobierno soviético. Cuando Cousins le recordó que Juan XXIII no le había condenado ni a él ni a su gobierno, el primer ministro dijo que pensaría en la posibilidad de liberar a Slipyi. A continuación, Kruschev y Cousins abordaron otros temas de interés para el Vaticano, como, por ejemplo, el trato que recibían los judíos en la Unión Soviética[109].

Cousins terminó su coloquio con Kruschev hablando sobre la propuesta de que los Estados Unidos y la Unión Soviética negociasen un tratado para prohibir los

106. A. Wenger, *Les trois Rome...*, 174. Cf. W. Dushnyck, *The Ukrainian-Rite Catholic Church at the Council, 1962-1965*, Winnipeg 1967.
107. N. Cousins, *The improbable...*, 29-31.
108. Citado en N. Cousins, *The improbable...*, 44-45.
109. *Ibid.*, 48-50.

experimentos nucleares. Mientras Cousins se preparaba para irse, Kruschev se dirigió a su mesa para escribir las felicitaciones de navidad para Kennedy y Juan XXIII. Al presidente Kennedy y a su mujer se limitó a desearles unas felices fiestas, pero al papa le escribió: «Con ocasión de los días santos de navidad, le ruego acepte estos deseos y felicitaciones de un hombre que quiere para usted salud y energía para que siga esforzándose continuamente en favor de la paz y para la felicidad y el bienestar de toda la humanidad»[110].

De vuelta ya en Roma, Cousins entregó personalmente al papa los saludos del primer ministro. Algunos días después, Juan XXIII le contestó:

> Muchas gracias por su cortés mensaje de felicitación. Se lo devolvemos de corazón con las mismas palabras venidas de lo alto: Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad.
> Ponemos en vuestro conocimiento dos documentos navideños de este año que piden que se consolide una justa paz entre los pueblos.
> Que el buen Dios nos escuche y responda al ardor y sinceridad de nuestros esfuerzos y oraciones. *Fiat pax in virtute tua, et abundantia in turribus tuis.*
> Alegre augurio de prosperidad para el pueblo ruso y para todos los pueblos del mundo[111].

Si se hubiera dado a conocer inmediatamente esta correspondencia entre el papa y el líder comunista es probable que hubiera sorprendido a un mundo aún comprometido en la guerra fría. Esta correspondencia puso en marcha una serie de acontecimientos que sólo darían fruto treinta años después.

Mientras tanto, diplomáticos italianos y americanos trabajaban para lograr la libertad de Slipyi. Aunque Cousins no había aludido a la preocupación de Kennedy por el metropolita, poco antes de partir de Roma recibió de monseñor Igino Cardinale un regalo de cumpleaños para el presidente que, como dijo el secretario del papa Loris Capovilla, era un «signo de gratitud» por la cooperación del presidente en la liberación de Slipyi[112]. El 25 de enero de 1963, el embajador soviético en Italia, Semeion Kozyrev, entregó al presidente del Consejo italiano, Amintore Fanfani, un mensaje en el que Kruschev anunciaba la próxima liberación de Slipyi. El 10 de febrero, Slipyi llegaba de Moscú a Roma acompañado por Willebrands[113]. Su liberación era un signo importante de que empezaban a mejorar las relaciones entre el Kremlim y la santa Sede. Poco después, Kruschev conseguía que se nombrara corresponsal de «Izvestia» en Roma a su yerno Alexis Adjubej. Con motivo de la entrega del premio Balzan por la paz, Juan XXIII recibió el 7 de abril, en audiencia privada, a Alexis y a su mujer Rada[114]. Era el comienzo

110. *Ibid.*, 53-57. La traducción al inglés del mensaje de Kruschev a Juan XXIII está en la p. 78.
111. L. F. Capovilla, *Lettere...*, 438.
112. N. Cousins, *The improbable...*, 66; L. F. Capovilla, *Lettere...*, 273n.
113. G. C. Zizola, *L'Utopia di papa Giovanni*, 200-206; cf. G. Choma, *Storia della liberazione del metropolita Josyp Slipyj dalla prigionia sovietica*, en *Intrepido Pastore*, Roma 1984, 323-347.
114. L. F. Capovilla, *Lettere...*, 254-455. Cf. A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca*, 225, 249-250.

de una larga relación. Cuando murió Juan XXIII en junio de ese año, los barcos soviéticos que estaban en el puerto de Génova ondearon su bandera a media asta[115]. El «papa bueno» había hecho mella también en el mundo comunista.

La voluntad de Juan XXIII de aceptar los riesgos y de superar los canales normales de comunicación era muy parecida a la de los obispos que participaban en el Concilio que él había convocado. Es difícil determinar hasta qué punto fue decisiva la intervención del papa, pero su llamada a negociar pacíficamente en un concilio a su juicio pastoral, dio la impresión de que había sido el catalizador necesario para prevenir un probable holocausto nuclear. Pero el triunfo de su idea quedó ensombrecido en el Concilio por las voces cada vez más claras de que estaba enfermo de muerte.

3. *La salud del papa*

El 29 de noviembre, «L'Osservatore Romano» informaba que, por prescripción médica, el papa debía cancelar las audiencias porque «los síntomas de problemas gástricos están empeorando. Y tanto la dieta que ha seguido el santo padre como las curas a que se ha tenido que someter, le han producido una anemia grave»[116]. Pero esto era sólo una parte de la verdad. El 23 de septiembre le habían dado al papa los resultados de una serie de exámenes radiológicos y clínicos. Y Loris Capovilla recordaba:

> Han pasado quince días desde que recibimos la noticia de la inesperada y preocupante enfermedad que tiene el papa. Él ha tenido un programa intenso de actividades, sólo interrumpido por consultas a médicos eminentes. Parece tranquilo cuando pide aclaraciones sobre sus problemas intestinales o sobre las radiografías.

Pero Juan no se había limitado a estar tranquilo. El 4 de octubre había ido en peregrinación a Loreto y Asís. Escribía Capovilla: «Estuvo de pie durante el viaje como si se hubiera olvidado del dolor que tuvo desde la mañana temprano hasta su vuelta bien entrada la tarde». El 9 de octubre, el papa quería celebrar en San Pedro, en vez de en la Capilla Sixtina, la misa del cuarto aniversario de la muerte de Pío XII. Capovilla decía que «los que empiezan a sospechar algo de su enfermedad, insisten en su palidez y en su aspecto de cansado. ¡Pero eso sólo es porque se ha levantado a las 3, 30 de la mañana!». Tras una larga jornada, entregó una nota al secretario de Estado en la que mostraba su preocupación sobre cómo recibir a los obispos chinos y, en el caso de que vinieran, a los «obispos *del silencio*»[117].

115. «The New York Times», 6 de junio de 1963, 18.
116. Citado en P. Hebblethwaite, *Giovanni XXIII...*, 647.
117. L. F. Capovilla, *Reflections on the Twentieth Anniversary*, en R. Stacpoole, *Vatican II by those...*, 108-109.

El 16 de noviembre, el papa habló con el profesor Pietro Valdoni y con su nuevo especialista, el doctor Pietro Mazzoni, que le dijeron que tenía un tumor maligno[118]. Alrededor de dos semanas después, «L'Osservatore Romano» informó oficialmente por vez primera sobre el estado de salud del papa. Los padres conciliares reaccionaron enviándole inmediatamente un mensaje en el que manifestaban su preocupación. El 1 de diciembre, durante la trigesimoprimera congregación general, Felici anunció con «gran alegría» que las noticias sobre la convalecencia del papa permitían cierto optimismo y que daría la bendición apostólica al día siguiente»[119]. El 5 de diciembre parecía que el papa se había recuperado y desde la ventana de su estudio privado se dirigió a los obispos y fieles reunidos en la plaza de San Pedro.

> Hijitos –dijo– nos acompaña la providencia. Como veis, cada día voy progresando, no en el caer, sino en el levantarme poco a poco. Enfermedad, convalecencia, estamos en la convalecencia. La alegría de esta acogida es motivo de alegría; signo de una fuerza y robustez que vuelven.
> Un nuevo espectáculo hoy: la Iglesia reunida en su plena representación. He aquí al episcopado [...] Está aquí presente la familia al completo: la familia de Cristo. Hijitos míos, bendigamos al Señor por esta alegría y en esta unidad. Sigamos ayudándonos unos a otros, yendo cada uno por su camino.
> Estamos en la novena de la Inmaculada. No quiero dejaros en este día sin encomendaros a todos a nuestra querida madre y de invocarla con vosotros como poderosa abogada y vivificadora celestial de toda nuestra actividad.
> El Concilio se suspende por algún tiempo, pero llevaremos siempre en nuestro corazón la dulzura, la suavidad de una unión tan perfecta de todos; y no simplemente como representantes del clero y del pueblo, sino como representantes de las diversas estirpes humanas, de todo el mundo, porque todo el mundo ha sido redimido por nuestro Señor Jesucristo. Recomendamos pues a ella, que es nuestra madre, la santa Iglesia, nuestras familias, nuestras vidas, nuestra salud, porque ésta también nos ayuda a servir bien al Señor[120].

Que el papa invocara a la Virgen María puede haber sido un gesto de reconciliación con Ottaviani, cuyo esquema sobre María, madre de Dios y madre de los hombres, hacía poco que había sido rechazado. El énfasis en la unidad podría ser una alusión al esquema sobre la unidad con la Iglesia oriental que también había sido rechazado. Ésta sería su última aparición ante los obispos que había reunido en concilio.

El Concilio había empezado con desparpajo, pero también en medio de una gran confusión. Como dijo Ratzinger, sólo la gran cantidad de documentos bastaba para amedrentar a los obispos y teólogos más diligentes. Pero lo que a muchos obispos les pareció ofensivo fue más bien el contenido y la orientación de esos do-

118. G. C. Zizola, *L'Utopia di papa Giovanni*, 23.
119. G. Caprile II, 238.
120. DMC V, 19-20.

cumentos. Era algo muy distinto del concilio pastoral que el papa había anunciado. Mientras las comisiones conciliares, menos la de liturgia, no trabajaron mucho durante la primera sesión, la interacción entre obispos y teólogos fue significativa no sólo porque hizo que los obispos participaran más activamente en el Concilio, sino también porque sentó las bases de las futuras sesiones. Suenens y otros mantuvieron que el Concilio tenía que afrontar la Iglesia *ad intra* y *ad extra.* Aunque el Concilio no aludiera nunca formalmente a la crisis de los misiles en Cuba, la amenaza de una guerra nuclear obligó a que el Concilio no se limitase a las cuestiones doctrinales. Debía ser también una voz para la paz entre todas las naciones. Parece que los obispos y los teólogos se dieron cuenta de esto cuando asumieron el control del Concilio y desarrollaron sus esquemas. Ambos grupos dieron un magnífico ejemplo de la colaboración que debería haber entre ellos. Habían conseguido más de lo que esperaban, ya que tanto el Concilio como la Iglesia podían ahora pasar página. Pero cuando se volvieron a reunir, había ya un nuevo papa.

3
El debate sobre la liturgia

MATHIJS LAMBERIGTS

1. *Introducción*

Ya antes de que se debatiera en el aula el esquema *De sacra liturgia*[1] (que ocuparía 21 congregaciones generales entre el 21 de octubre y el 7 de diciembre), la Comisión conciliar para la liturgia celebró su primera sesión justo ese mismo día 21 de octubre, en el que se decidió que las reuniones siguientes se tendrían todos los días laborables a las 17 horas[2]. En esta primera reunión, el cardenal Larraona nombró vicepresidentes al cardenal Giobbe y a monseñor Jullien[3]. Este nombramiento causó cierta sorpresa, sobre todo porque ambos pertenecían a la curia, pero también porque se había ignorado al cardenal Lercaro, el único cardenal que había sido elegido directamente por la congregación general y que tenía mucha fama como experto en liturgia[4]. Pero Larraona tenía reservada otra sorpresa: mientras que las restantes comisiones conciliares habían designado al secretario de la comisión preparatoria respectiva para que coordinase también el trabajo de la nueva comisión, Larraona quitó a A. Bugnini y lo sustituyó por Ferdinando Antonelli, de la Congregación de ritos[5]. Esta sustitución era una prueba de que, a juicio del jefe de la Congregación

1. Para la génesis de este texto, cf., por ejemplo, H. Schmidt, *La Costituzione sulla Sacra Liturgia. Testo, genesi, commento, documentazione*, Roma 1966, 77-123; A. Bugnini, *De sacra liturgia in prima periodo Concilii Oecumenici Vaticani II*: Ephemerides Liturgicae 77 (1963) 3-18; Id., *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 14-28; Id., *La constitution liturgique de sa préparation à sa mise en application*: La Maison Dieu 39 (1983) nn. 155-156; M. Paiano, *Il rinnovamento della liturgia: dai movimenti alla chiesa universale*, en *Verso il concilio*, Genova 1993, 78-86; J. A. Komonchak, *La lotta per il Concilio durante la preparazione*, en *S/V 1*, 192-211.

2. F. Jenny, caja 8, fondo 5 (CNPL).

3. Además de esto, la comisión ya había empezado a discutir cuál era en concreto su cometido. Al mismo tiempo había algunas dudas sobre qué hacer con las propuestas escritas para el esquema sobre la liturgia. Pareció posible llegar a un acuerdo basándose en la siguiente afirmación: «Il est mieux de faire les corrections entre nous et ne pas laisser à tout le concile d'en discuter»; cf. F. Jenny, caja 8, fondo 5 (CNPL).

4. A este respecto, cf., por ejemplo, A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 40.

5. Bugnini tenía también otros problemas que resolver; cf. A. Bugnini, *La riforma liturgica…*, 40, n. 4.

de ritos, Bugnini era demasiado progresista y de que lo consideraba responsable del espíritu del esquema sobre la liturgia[6]. Pero esa elección sorprendía todavía más porque Antonelli no había participado directamente en los trabajos de la Comisión preparatoria[7], aunque hay que advertir que no era un lego en el terreno litúrgico[8]. Le ayudaban en su trabajo Carlo Braga y Rinaldo Falsini.

A pesar de que los *peritos* sólo podían intervenir si eran interpelados, desde la primera reunión el presidente les autorizó a intervenir cuando lo juzgasen necesario[9]. Durante las seis primeras sesiones, fueron cuestiones de carácter jurídico las que coparon la atención.

Las discusiones sobre el esquema de la liturgia comenzaron al día siguiente, en la cuarta congregación general del 22 de octubre de 1962[10]. El esquema sobre la liturgia era realmente un banco de pruebas que daría mucha luz sobre cómo habría de trabajar el Concilio en adelante: las reglas conciliares se emplearon y los procedimientos para las discusiones se aplicaron con la intención de superar las posibles dificultades. En su introducción, Larraona[11], español, cardenal de curia y prefecto de la Congregación de ritos, que era también presidente de la Comisión litúrgica preparatoria y de la Comisión conciliar para la liturgia, insistió en la importancia de adaptar las ceremonias a las necesidades de cada país y de cada nación[12].

F. Antonelli tomó a continuación la palabra y presentó brevemente el esquema *De sacra liturgia*. En la introducción, dijo que la elaboración de una Constitución sobre la liturgia debería ser uno de los objetivos de los trabajos del Concilio. Y ello por dos razones: por la necesidad de mejorar y adaptar los libros litúrgicos, textos y ritos, y por las exigencias pastorales de los tiempos que vivimos. En cuanto al segundo punto, dijo que los cristianos eran cada vez más espectadores y menos participantes activos. Además, la renovación y el alimento de la vida cristiana vendrían en gran medida de un retorno a las fuentes de la gracia, muy presentes en la liturgia, y arraigadas en una participación activa y personal en ella. Desde esta

6. Es posible que Ottaviani tuviera algo que ver en la remoción de Bugnini; cf. M. Paiano, *Les travaux de la commission liturgique conciliaire*, en *Leuven*, 6.

7. Cf. J. Wagner, *Mein Weg zur Liturgiereform (1936-1988). Erinnerungen*, Freiburg-Basel 1993, 61, que cree que Antonelli era una buena opción.

8. Cf. A. Verheul, *De leden van de conciliaire commissie voor de liturgie*: Tijdschrift voor Liturgie 47 (1963) 88-90, p. 89.

9. Cf. W. M. Bekkers, *Het concilie over de liturgie*: Tijdschrift voor Liturgie 47 (1963) 81-97, p. 81

10. Para la discusión anterior a esta decisión, cf. AS V/1, 17-18; cf. también A.-G. Martimort, *La constitution sur la liturgie de Vatican I*: La Maison-Dieu 157 (1984) 33-52, p. 43; Id., *Les débats liturgiques lors de la première période du concile Vatican II (1962)*, en *Vatican II commence*, 297-298; cf. también, por ejemplo, G. L. Diekmann, *La Constituzione sulla Sacra Liturgia*, en J. H. Miller (ed.), *La teologia dopo il Vaticano II. Apporti internazionali et prospettive per il futuro in una interpretazione ecumenica*, Brescia 1967, 19-36.

11. El cardenal Larraona fue nombrado por Juan XXIII presidente de la Comisión conciliar para la liturgia el 4 de septiembre.

12. Cf. AS I/1, 304.

perspectiva, se refirió Antonelli a los deseos del papa Pío X sobre el papel del movimiento litúrgico, a la aportación de Pío XII con la creación de la Comisión papal en 1948, a los resultados conseguidos por esta comisión, que se concretan en el concilio deseado por Juan XXIII, y a la Comisión preparatoria para la liturgia creada en 1960[13]. Al elaborar el esquema, la comisión tenía presentes estas prioridades: una gran preocupación por la conservación del patrimonio litúrgico de la Iglesia; la enumeración de los principios rectores para llevar a cabo la próxima renovación general de la liturgia; la elaboración de ritos y rúbricas prácticas con una base doctrinal; el cuidado dc que los clérigos, mediante una profunda instrucción, estén cada vez más empapados del espíritu litúrgico para poder asumir su papel de maestros y guías de los fieles; y un esfuerzo para llevar al fiel a una participación cada vez más activa en la liturgia.

El esquema[14] constaba de una introducción general, que incluía una explicación sumaria de la importancia de la liturgia en la vida de la Iglesia, seguida de ocho capítulos. El capítulo primero se centraba en los principios generales para la promoción y renovación de la liturgia; el segundo, en el misterio de la eucaristía; el tercero, en los sacramentos y sacramentales; el cuarto, en el oficio divino; el quinto, en el año litúrgico; el sexto, en las vestiduras sagradas; el séptimo, en la música sagrada; y el octavo, en el arte sacro. Antonelli afirmó que de los ocho capítulos, el más importante y lleno de contenido era el primero[15], porque contenía los fundamentos doctrinales de la liturgia y los principios generalcs que eran determinantes para los temas de los capítulos siguientes.

El secretario siguió diciendo que el primer capítulo se subdividía en cinco secciones. La primera abordaba la esencia de la liturgia y su significado en la vida de la Iglesia; en ella se discutían los fundamentos teológicos de la liturgia y se prestaba atención a su papel peculiar tanto en las actividades externas de la Iglesia como en la vida espiritual de los fieles y en las demás formas de piedad de los fieles fuera del ámbito estrictamente litúrgico. La segunda sección estudiaba la formación litúrgica de los sacerdotes y de los laicos, se ocupaba también de la participación activa de éstos y hacía algunas propuestas para lograrlo. La tercera sección discutía sobre la renovación litúrgica, a la que calificó Antonelli de «peculiaris sane momenti»[16]. Enumeró a continuación los cinco principios fundamentales que presidirían la renovación: 1) evitar la falta de claridad en el desarrollo de los ritos; 2) respeto a las tradiciones litúrgicas acompañado de un legítimo progreso; 3) adaptación a las necesidades de los tiempos, sobre todo en los países de misión; 4) a la luz de la naturaleza pastoral y catequética de la liturgia, tener en cuenta la capacidad intelectual de los fieles en el desarrollo de los ritos, procurando evitar en

13. Cf. AS I/1, 305-306.

14. *Schema constitutionis* De sacra liturgia, en *Schemata constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, Città del Vaticano 1962, 155. Reeditado en AS I/1, 262-303.

15. Cf. *Schema* De sacra liturgia, 159-174; cf. AS I/1, 264-279.

16. Cf. AS I/1, 307

lo posible ulteriores explicaciones; por su carácter pedagógico, incorporar a los ritos elementos didácticos basados en la Escritura; y 5) promover la participación activa de los fieles, dado el carácter jerárquico y comunitario de la liturgia y de su dinámica específica[17].

La sección cuarta trataba de la promoción de la vida litúrgica en diócesis y parroquias. Se subrayaba el aumento de la conciencia de la comunidad, sin olvidar el progreso de la *familia Dei*.

La quinta y última sección abordaba el objetivo de la promoción litúrgica y sugería también los medios para lograrlo. Se reservaba un puesto de primer orden a las comisiones litúrgicas nacionales y diocesanas; también a las comisiones para la música y el arte. Una observación final sobre el capítulo cuarto, y ya estaba todo listo para comenzar la discusión.

El debate sobre la liturgia duró hasta el 13 de noviembre. Durante este tiempo hubo 15 congregaciones generales, con 328 intervenciones orales de 253 padres; por escrito hubo otras 297 intervenciones. Algunos padres intervinieron en más de una ocasión: Ruffini, por ejemplo, intervino seis veces[18]. La mayoría de las intervenciones fueron de Europa (148), pero América también tuvo bastantes (49)[19]. Asia y África intervinieron respectivamente 37 y 17 veces. De Europa, los españoles e italianos fueron los que más sintieron la necesidad de intervenir, 46 y 30 veces respectivamente, pero los franceses también subieron con frecuencia a la tribuna (19 veces). Aunque, por motivos de reglamento, la mayoría de los discursos correspondió a obispos, es significativo que los cardenales y arzobispos hicieran uso de la palabra con relativa frecuencia (36 y 55 veces respectivamente)[20]. Bajando a más detalles, vemos que durante los primeros dos días (22-23 de octubre) hubo 29 intervenciones sobre el texto en su globalidad[21]. El 23 de octubre ya se pudieron discutir la introducción y el primer capítulo sobre los principios generales, discusión que duró hasta el 29 de octubre y en la que intervinieron 88 padres. Al capítulo sobre la eucaristía se le dedicó mucho tiempo, desde el 29 de octubre hasta el 6 de noviembre e intervinieron 79 padres. Lenta pero inexorablemente se vio claro que no se podría dedicar tanto tiempo a un solo documento[22]. El papa había advertido a los miembros de la curia que no intervinieran en los debates[23]. Además, el 6 de noviembre el papa facultó a la presidencia para proponer a la congregación

17. Cf. AS I/1, 307-309.

18. Para una investigación interesante, cf., por ejemplo, R. Laurentin, *L'enjeu du concile. Bilan de la première session*. Paris 1963, 125.

19. Intervinieron 14 padres procedentes de los Estados Unidos y Canadá; los 35 restantes pertenecían a Centro y Sudamérica.

20. Los patriarcas intervinieron en dos ocasiones, los superiores religiosos en nueve.

21. El 22 de octubre hablaron 22 padres sobre este tema; los otros 7, el día 23.

22. En algunas cartas se advierten repetidas quejas sobre la duración del debate; cf., por ejemplo, la carta de Laurentin a Delhaye, con fecha del 29 de octubre de 1962 (F-Delhaye n. 160, CLG).

23. Según A. G. Martimort, *Les débats liturgiques*..., 301, n. 34, esto era una consecuencia de las «intervenciones contraproducentes» de Dante, Parente, y sobre todo de Staffa.

general el final de una discusión siempre que se viera que era imposible aportar nada nuevo en cuanto al contenido[24], pero los padres podían aceptar o rechazar con toda libertad la propuesta de la presidencia. Mediante una votación, sentados o de pie, se aprobó el final de la discusión; a los padres que no pudieron hablar a causa de este procedimiento, se les invitó a presentar sus intervenciones por escrito. A partir de este momento, los trabajos ganaron en agilidad. La discusión sobre el capítulo tercero, que incluía los sacramentos y los sacramentales, terminó en menos de dos días (6-7 de noviembre) sin que la presidencia tuviera que intervenir para interrumpir. Hablaron 41 padres. Los días 7, 9 y 10 de noviembre se centró la atención en el capítulo cuarto (oficio divino), interviniendo 42 padres, y el debate acabó a propuesta de la presidencia. Los días comprendidos entre el 10 y el 13 de noviembre se dedicaron a los capítulos quinto, sexto, séptimo y octavo (accesorios de las iglesias, mobiliario, decoración; música y arte sagrado); intervinieron 49 padres. Este debate concluyó también a requerimiento de la presidencia.

Es preciso advertir que la mayoría de los padres que intervinieron hablaron en nombre de sus respectivas Conferencias episcopales[25] e incluso alguna vez en nombre de todo un continente. El cardenal Rugambwa y los obispos Ramantoamina, Thiandoum y van Cauwelaert, por ejemplo, tomaron posiciones respectivamente en nombre de todos sus colegas africanos[26].

El debate sobre el tema de la liturgia llevó bastante tiempo y hubo muchas repeticiones y disputas, tanto a favor como en contra, que estuvieron a punto de sacar el debate de su sitio. La verdad es que hubo muchas repeticiones. El hecho de que el reglamento permitiera intervenir a cada padre sobre todo el esquema o sobre alguna de sus partes fue lo que motivó que fueran tantas y a veces tan fuera de tono las desviaciones de la verdadera cuestión. No es por tanto sorprendente que, a medida que se iba prolongando el debate, faltaran normalmente más de cien padres y que bajara el número de padres presentes en las congregaciones generales, aunque el descenso no fuera espectacular[27]. Además, según el obispo Bekkers de s'Hertogenbosch, cabe preguntarse si los que intervenían, sobre todo si era para criticar el esquema, hablaban siempre en nombre propio o por cuenta de un grupo[28].

Antes de analizar en detalle cada una de las intervenciones, recordemos los puntos que más acapararon la atención de los padres durante el debate: lengua la-

24. AS I/2, 159-161.

25. McQuaid habló en nombre de los obispos irlandeses el 24 y el 30 de octubre (AS I/1, 414; I/2, 94); el obispo Kobayashi, el 27 de octubre en nombre de sus colegas japoneses (AS I/1, 525). El 5 de noviembre, el obispo Bekkers expuso la postura de los obispos indonesios, muchos de ellos de origen holandés (AS I/2, 129). Dos días después, Djajasepotetra intervino en nombre del mismo episcopado indonesio (AS I/2, 311). Parraudin tomó la palabra el 5 de noviembre en nombre de la conferencia episcopal de Ruanda-Burundi (AS I/2, 122). Finalmente, el 6 de noviembre, Lebrun Moratinos habló en nombre de la conferencia episcopal de Venezuela (AS I/2, 177).

26. Cf. AS I/1, 333, 419, 526-527; I/2, 94.

27. Cf. la investigación de R. Laurentin, *L'enjeu du concile...*, 56-57.

28. Cf. AS I/1, 441.

tina o lengua vulgar; concelebración, sí o no; la comunión bajo las dos especies; la adaptación; el poder de los obispos en la reforma litúrgica; la reforma del breviario, del misal y del ritual; y finalmente, la unción de los enfermos.

2. *Hacia la renovación litúrgica*

Desde el comienzo del debate, llamó la atención que se mostraran favorables al esquema propuesto tantos padres, incluso los que provenían de las misiones[29]. Algunos fueron tan sinceros que dijeron que este esquema era el mejor de los que se les habían entregado[30], y se le alabó mucho por la moderación y el equilibrio[31] de su talante pastoral[32]. El esquema adoptaba una posición intermedia, muy estudiada, entre una renovación con criterios subjetivos y sin respeto a la tradición[33], y el carácter inalterable de los ritos[34]. Salvaguardaba la esencia de la liturgia permitiendo cambios en las formas, cambios que se han de realizar con el mayor cuidado y prudencia[35]. Establecía, además, una profunda relación entre liturgia y fe[36], diciendo claramente que la liturgia en cuanto tal es el verdadero corazón de la vida de la Iglesia y la comunión mística entre Dios y la humanidad[37].

Los representantes del tercer mundo se mostraron complacidos porque el esquema daba una oportunidad a las culturas no occidentales de celebrar la liturgia y de enseñar de acuerdo con sus usos. A Rugambwa, por ejemplo, le encantaba que se diera a las conferencias episcopales la posibilidad de hacer los cambios necesarios en el culto para conciliarlos mejor con las tradiciones de los distintos pueblos[38]. En la misma línea, los obispos chilenos se congratulaban por

29. Por ejemplo, los cardenales Frings (Colonia, Alemania), G. Lercaro (Bolonia, Italia) y R. Silva Henríquez (Santiago, Chile), que hablaron en nombre de algunos colegas; el cardenal Rugambwa (Bukoba, Tanganika) y el obispo A. Devoto (Goya, Argentina), que hablaron en nombre de cuatro colegas; el obispo H. Volk (Mainz, Alemania); el arzobispo J. Landázuri Ricketts (Lima, Perú); el patriarca Maximos IV Saigh (Antioquía, Siria), en AS I/1, 309, 311-313, 323, 333, 355-356, 375, 377, 524.

30. Cf. el cardenal Döpfner (Munich, Alemania): «Libenter assentiens ex corde commendo constitutionem de sacra Liturgia nobis propositam, quippe quae inter schemata nobis oblata optimum laboris conciliaris praebet exordium», en AS I71, 319; cf. también Hurley (Durban, Sudáfrica), en AS I/1, 327.

31. Cf., por ejemplo, los cardenales G. B. Montini (Milán, Italia) y R. Silva Henríquez (AS I/1, 313-314 y 323 respectivamente).

32. Cf. Montini (AS I/1, 314).

33. Montini se remite dos veces al rito ambrosiano, haciendo la segunda vez una declaración explícita sobre la conservación de las tradiciones: «Ii qui ritum ambrosianum sequuntur, peculiari ratione, ad hoc quod attinet, se fideles praebere cupiunt» (AS I/1, 314). Para el respeto a la tradición, cf. también Hervás y Benet (AS 171, 339).

34. Döpfner, por ejemplo, resaltaba la moderación del esquema (AS I71, 319 y 321).

35. AS I/1, 313-314.

36. Cf. el obispo Fares (Catanzaro, Italia), en AS I/1, 353.

37. AS I/1, 309; cf. también Döpfner (AS I/1, 319); Hurley (AS I/1, 328).

38. Cf. AS I/1, 333-334; también, por ejemplo, el cardenal Tatsuo Doi (Tokio, Japón), en AS I/1, 323.

el espacio que se otorgaba a la lengua vulgar, resaltando que la Iglesia no se había empeñado en conservar el arameo o el griego cuando ya no los entendía el pueblo[39]. Se alabó considerablemente el impacto bíblico del esquema[40] y la gente se alegró por su importante contribución a la participación activa en la liturgia[41]. Algunos círculos expresaron también su contento por el estímulo que se daba a los estudios litúrgicos[42].

Los que proponían el esquema sabían muy bien, ya desde el principio, que se encontrarían inevitablemente con algunas oposiciones. El cardenal Lercaro ya anticipó en su discurso que algunos lo criticarían por falta de fundamentos teológicos, pero dijo que estos estaban claramente presentes en la introducción y en el capítulo primero. Era evidente, precisó, que los padres no debían esperar un tratado teológico escolástico, sino una sólida base para la renovación y el progreso de la liturgia. Insistió en que el esquema ofrecía solamente una *suma* de los principios teológicos, es decir, una descripción de la esencia de la liturgia, y que en este sentido seguía el procedimiento de la encíclica *Mediator Dei*[43]. Advirtió, además, que las normas generales (nn. 16-31) eran una consecuencia lógica de las bases culturales de que se había hablado, y que lo que se decía sobre la adaptación de la liturgia a las características de cada nación y a las tradiciones de los pueblos, estaba en perfecta coherencia con lo que habían dicho los papas desde Benedicto XV. Estamos en unos tiempos en los que los pueblos de la tierra luchan por su progreso cultural y civil, progreso que hay que llevar a cabo sin reservas[44].

Lercaro afirmó también que la concreción de las normas de los capítulos del II al VIII era susceptible de comentarios y correcciones, pero sugirió que se actuara de acuerdo con la orientación de la Sede apostólica, sobre todo a partir de Pío XII. Lo que el esquema propone está totalmente de acuerdo con la renovación que no sólo había sido aprobada, sino estimulada, por la santa Sede. Las adaptaciones que se proponen son necesarias para una participación más consciente, activa y fecunda de los fieles en los sagrados misterios[45]. El cardenal Montini dijo que el que la

39. AS I/1, 324.

40. Cf., por ejemplo, Döpfner (AS I/1, 321), añadido escrito a este tema; Hervás y Benet (AS I/1, 339).

41. Cf., por ejemplo, Döpfner y Doi (AS I/1, 319 y 323).

42. Cf. Hervás y Benet (AS I71, 339).

43. AS I/1, I71, 311-313. Para la intervención de Lercaro, cf. Istituto per la Scienza Religiosa (ed.), *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro*, Bologna 1984, 73-78; para una interpretación de este discurso, cf. G. Alberigo, *L'esperienza conciliare di un vescovo, ibid*; 14-15. sobre la relación entre la encíclica *Mediator Dei* y la constitución, cf. Y. Congar, *L'«Ecclesia» ou communauté churétienne sujet intégral de l'action liturgique*, en J. P. Jossua-Y. Congar, *La liturgie après Vatican II*, París 1967, 268-276.

44. En el discurso de Hervás y Benet, por ejemplo, se puede encontrar también una valoración teológica del texto (AS I/1, 339).

45. Lercaro añadió claramente a este respecto: «non enim ex sterili archeologismo aut ab insano novitatis pruritu illae promanant, sed ab instanctia quotidiana pastorum et ab exigentiis pastoralibus, cum participatio actuosa S. Liturgiae sit, iuxta memoranda verba S. Pii X, prima et insubstituibilis fons spiritus christiani» (AS I/1, 313).

gente mostrara tanto aprecio por el esquema se debía a que la liturgia es para el pueblo y no al revés[46].

Algunos oradores favorables al esquema criticaron que se hubiera modificado el texto introduciendo algunas modificaciones que la gente conoció por una lista que hizo Martimort[47]. Sobre todo, se pidió reiteradamente que el texto que la Comisión preparatoria había enviado a la Comisión central, se reeditara junto con las *Declarationes* clarificadoras, para que se pudiera aclarar todo lo que pareciera abstracto o indefinido[48]. Se hizo referencia a la contradicción existente entre la nota introductoria del esquema, que ponía *de facto* todo el poder decisorio en manos de la santa Sede, y el número 16, que decía que la revisión de los libros litúrgicos debían llevarla a cabo especialistas de todo el mundo invitados por la santa Sede[49]. El cardenal Frings observó también que en los pasajes del texto referentes a la lengua de la liturgia, texto ya aprobado por la Comisión central, se había reservado a las Conferencias episcopales locales, de acuerdo con los obispos de las regiones vecinas, el derecho de determinar el modo de introducir la lengua vulgar y de fijar sus límites, limitándose la santa Sede a verificar la decisiones que se tomaran[50]. Sin embargo, en el esquema todo se reduce a que se presenten propuestas, pero la decisión queda en manos de la santa Sede[51]. Quedaba claro, pues, que, entre otras cosas, algunos sectores se sentían marginados por este ramalazo centralizador y deploraban la falta de las *declarationes*.

Hubo algunos oradores que no pudieron ocultar sus críticas al esquema, que a su juicio iba demasiado lejos. Monseñor Dante, de la Congregación de ritos, se atrevió a decir que el Concilio debía ocuparse solamente de los principios generales, dejando que fueran *expertos* en liturgia quienes los llevaran a la práctica concreta. Puntualizó que tanto las Conferencias episcopales como los obispos debían limitarse a hacer propuestas, y que las decisiones y la aprobación de las modificaciones competían a la santa Sede[52]. La intervención de Dante tenía que ver con el

46. «Liturgia nempe pro hominibus est instituta, non homines pro liturgia» (AS I/1, 315).

47. Cf. A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 293, n. 7.

48. Estas quejas son frecuentes: Döpfner (22 de octubre), el obispo S. Méndez Arceo (23 de octubre), Jenny (27 de octubre), Spülbeck (29 de octubre), en AS I/1, 321 (según Martimort, 319-320), 359, 513, 576; cf. también H. Schmidt, *La costituzione...*, 120-121.

49. «Libros liturgicos infra paucos annos esse retractandos scilicet a Sancta Sede peritis ex universo orbe adhibitis»; *Schema constitutionis de sacra liturgia*, n. 16; se pidió insistentemente que se retirara esa nota; cf., por ejemplo, J. Le Cordier, obispo auxiliar de París (AS I/1, 476).

50. «Sit vero conferentiae episcopalis in singulis regionibus, etiam, si casus ferat, consilio habito cum episcopis finitimarum regionum eiusdem linguae, limites et modum linguae vernaculae in liturgiam admittendae statuere, actis a Sancta Sede recognitis (cf. can. 291)» (AD II/3, 2, p. 21). Al cardenal Silva Henríquez le parecía necesario que se garantizara una autoridad especial a las Conferencias episcopales, y pidió con cierta urgencia «ut vitetur illa sic dicta 'centralizatio' quae pastoralem laborem debilitat» (AS I/1, 324). Cf. también Tatsuo Doi (AS I/1 323).

51. «Sit vero conferentiae episcopalis in singulis regionibus, etiam si casus ferat, consilio habito cum episcopis finitimarum regionum eiusdem linguae, limites et modum linguae vernaculae in liturgiam admittendae Sanctae Sedi proponere» (AS I/1, 272).

52. Dante (AS I/1, 330-331).

«procedimiento», pero otros pusieron en tela de juicio el contenido del esquema insistiendo en que era demasiado proclive a la renovación, con el consiguiente riesgo tanto para el clero como para el pueblo. Hubo incluso alguien que advirtió sobre el excesivo énfasis que se ponía en la participación de los fieles[53].

Se dijo que el esquema era demasiado «verbosus», más poético y ascético que teológico, más un tratado litúrgico que un documento conciliar. Teológicamente, algunas formulaciones vagas y su falta de precisión crearon cierto malestar[54]. Se sugería, por tanto, que había que someter la parte doctrinal a la Comisión doctrinal antes de presentarla a los padres conciliares para decidir[55]. Sobre este trasfondo, Ottaviani intervino para pedir una revisión total de la constitución, porque a su juicio se le daba demasiado peso a la liturgia[56]. Se dejaban también a un lado temas como la comunión bajo las dos especies y la concelebración[57]. Se pidió que se examinaran los textos bíblicos que se citaban en el esquema para comprobar si se les daba su significado escriturístico[58]. También se criticó que no se aludiera para nada a la reforma del culto de los santos ni de las causas de beatificación y canonización, de las reliquias y el culto a las mismas[59], de los ritos orientales y de la necesidad de reformarlos[60]. Monseñor D'Avack (Camerino, Italia) afirmó que, a su juicio, el esquema no explicaba suficientemente la relación entre el sacrificio de la cruz, el sacrificio de la misa y la vida diaria de los cristianos[61]. Una última crítica, también legítima, a nivel teológico recayó sobre la insuficiente atención del esquema al Espíritu Santo, pero no afectaba al esquema en su conjunto[62].

En la tarde del mismo 22 de octubre se celebró la segunda reunión de la Comisión litúrgica y sus miembros tuvieron ya la impresión de que estaban perdiendo el tiempo, pues no era nada fácil entender a Larraona y no estaba todavía claro el *modus operandi* de la comisión, aunque todos tenían muchas ganas de empezar a trabajar[63]. Martimort sugirió que se creara una comisión que redactara un regla-

53. Spellman (AS I/1, 316-317).
54. Vagnozzi (nuncio apostólico en USA), en AS I/1, 325-326); cf. también el arzobispo Parente (AS I/1, 423).
55. Cf. Vagnozzi (AS I/1, 326).
56. AS I/1, 349-350.
57. Cf. Dante (AS I/1, 331).
58. Cf. Fares (AS I/1, 354).
59. Dante (AS I/1, 331); cf. también monseñor García Martínez (AS I/1, 332).
60. Dante (AS I/1, 331). Adviértase que las normas generales para la liturgia, tal como estaban en el esquema, se podían aplicar a los ritos orientales y que también estos ritos necesitaban renovarse litúrgicamente y adaptarse. Sin embargo, es evidente que la observación de G. Amadouni (exarca de los armenos, Francia) sobre este tema contenía algo muy distinto de lo que quería decir Dante (cf. AS I/1, 361-362).
61. AS I/1, 359-361. D'Avack pidió también que se revisaran las oraciones de la misa desde el ofertorio hasta la comunión.
62. Silva Henríquez (AS I/1, 324), pidió también que la constitución incluyera una síntesis del pensamiento bíblico y patrístico sobre el sacerdocio espiritual de los fieles.
63. Cf. F-Jenny, caja 8, fondo 5 (CNPL); cf. también A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 307.

mento interno y su propuesta fue aceptada. Se creó una subcomisión formada por Martimort, Jullien, Bonet y McManus, que redactó un documento de cinco páginas, la *Ratio procedendi commissionis conciliaris de sacra liturgia*[64], que fue útil incluso en otras comisiones.

3. *Los derechos de las Conferencias episcopales y el uso de la lengua vulgar*

Tras los comentarios sobre el esquema en su conjunto, en la congregación del 23 de octubre se debatió sobre la introducción y el capítulo primero. Pero antes de comenzar, el secretario comunicó que los padres que tuvieran la intención de ausentarse del Concilio podían dejar sencillamente un mensaje en la secretaría.

El debate se centró sobre todo en los números 16 (revisión de los libros litúrgicos) y 24 (latín o lengua vulgar), y eso a pesar de que hubo gente que se mostró contraria a los números 20, 21 y 22, que trataban de la adaptación de la liturgia a las tradiciones locales[65]. Tanto el número 16 como el número 24 constituían una especie de test en la lucha entre los partidarios de descentrar la autoridad y de usar la lengua vulgar[66], aunque el primero estaba mucho más difuminado[67].

Antes de examinar muy atentamente las intervenciones, digamos que la mayoría fue de carácter general[68], con sugerencias como que el texto se abreviase, se aclarase y se redactase más eficazmente[69]. Otros pedían que se definiera con mayor precisión la liturgia en cuanto tal[70], algunos lamentaban que esa definición no siempre trataba con lógica la naturaleza de la liturgia, y había incluso quienes decían que no se explicitaba suficientemente la relación entre liturgia y vida espiritual[71]. Hubo problemas respecto al uso de términos como *instaurare*, *instauratio* y otros, porque parecía que con ellos se quería decir que el Concilio estaba obligado a renovarlo definitivamente todo[72]. Todo esto estaba en la línea de las críticas que Dante y Ottaviani habían formulado ya sobre el esquema en su conjunto. Además,

64. Cf. F-Jenny, caja 8, fondo 5 (CNPL; papeles Bekkers, documento 390 (Archivos diocesanos de s'Hertogenbosch); cf. A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 308; cf. también G. Caprile 1/2, 98-100.

65. Llama la atención que la mayoría de las objeciones a las distintas modificaciones proviniesen de ex-miembros de la curia o de miembros aún activos de la misma. Hubo también algunas críticas procedentes del mundo anglófono.

66. R.B. Kaiser, *Inside the Council. The Story of Vatican II*, London 1963, 126.

67. A este respecto, cf., por ejemplo, Fares (AS I/1, 354), que pidió se utilizara una sola lengua, el latín, añadiendo que se podían introducir explicaciones suplementarias en lengua vulgar, demostrando así que no había entendido de qué iba el tema, que no era otro que promover la participación activa en la liturgia.

68. Eran intervenciones de personas de corte bastante conservador. Cf. F. M. Stabile, *Il cardinal Ruffini e il Vaticano II. Le lettere di un «intransigente»*: CrSt 11 (1990) 83-176.

69. Ruffini, refiriéndose a I/1-3, 5-6; cf. AS I/1, 364.

70. Godfrey (Westminster), en AS I/1, 374.

71. P. Van Lierde (Roma), en AS I/1, 412.

72. Cf. Ruffini (AS I/1, 364).

les apoyó Staffa que, entre otros, dijo que el impulso que daba el esquema al espíritu ecuménico no podía ser a costa ni de la verdad ni de la fe[73], cuyo contenido todos veían muy claro que había entendido perfectamente.

Pero había también otro grupo de padres que estaban muy satisfechos de que en la introducción se dijera expresamente que no se tenía ninguna intención de definir nada dogmáticamente, porque lo que realmente se pretendía en primer lugar era renovar la vida litúrgica en cuanto tal, dejando a un lado las discusiones teológicas[74]. Además, muchos oradores subrayaron que la introducción afirmaba muy claro que la liturgia, por su propia naturaleza, era y tenía que ser pastoral[75] y que los sacramentos eran para el pueblo[76]. En cuanto a los cambios a realizar, había que dar prioridad a los que se basaban en razones pastorales sobre los que se fundaban en razones históricas[77]; se pensaba que la eucaristía era el camino por excelencia para hacer oír la palabra de Cristo y la voz de la Iglesia[78].

Se discutió el número 16, que trataba de la revisión de los textos litúrgicos, que tendría que ser llevada a cabo por un grupo de especialistas antes de publicarlos. Algunos decían que este número requería una integración, puesto que la Congregación de ritos debía controlar esa revisión[79]. De hecho, en su discurso del 24 de octubre, Parente se mostró dolido por el modo en que algunos se habían referido al santo Oficio, y no desaprovechó la ocasión para tildar de «novatores» a los que pedían la renovación[80].

Otros insistían en la necesidad de consultar a las Conferencias episcopales sobre la renovación de los libros litúrgicos[81] y de llevar rápidamente a la práctica, por razones pastorales, todas las decisiones que se tomaran en este campo[82]. Las tierras de misión, que habían recibido positivamente esta parte del texto porque respondía a sus necesidades pastorales[83], pidieron que el grupo de especialistas que

73. AS I/1, 428-429. Su intervención concluía con la insidiosa propuesta de que todo el esquema *De liturgia* se enviara a una comisión mixta formada por miembros de las comisiones doctrinal, litúrgica y de los sacramentos. Si se hubiera aceptado esta propuesta, la reforma litúrgica se habría aplazado *sine die* y habría pasado a ser competencia de la comisión de Ottaviani. Lo captó inmediatamente el cardenal Montini, que sugirió –a través de C. Colombo– que se propusiera una votación para aprobar el esquema en su conjunto. Cf. M. Paiano, *Genesi storica della costituzione conciliare Sacrosanctum concilium*.

74. Entre otros, J. de Barros Câmara (Río de Janeiro), W. Godfrey (Westminster), V. Gracias (Bombay), W. Bekkers (s'Hertogenbosch), en AS I/1, 367, 373, 400-401, 441.

75. Cf., por ejemplo, Léger (AS I/1, 371).

76. Léger (AS I/1, 371).

77. Godfrey (Westminster), en AS I/1, 374.

78. Léger (AS I/1, 371).

79. Cf. Ruffini, Parente (AS I/1, 365 y 425).

80. AS I/1, 425.

81. Cf. monseñor Bekkers (s'Hertogenbosch), en AS I/2, 387. Su aportación es un ejemplo perfecto de una intervención fruto de una amplia consulta y de una profunda reflexión de una peculiar Conferencia episcopal como la de los Países Bajos. Cf. los papeles de Bekkers, Archivos diocesanos de s'Hertogenbosch, nn. 375-378.

82. Léger, Vielmo (Chile), D'Agostino (Italia), en AS I/1, 372, 553, 590.

83. Cf., por ejemplo, V. Gracias (Bombay), en AS I/1, 400-401.

revisara los libros litúrgicos conocieran la cultura local[84]. Incluso más, se dijo que también deberían formar parte de este grupo personas de las tierras de misión, puesto que conocían mejor que nadie las necesidades específicas de esas tierras. Creían que era de vital importancia integrar las distintas culturas en su patrimonio universal[85].

Cuando se debatieron los números 20, 21 y 22, que daban a los obispos locales y a las Conferencias episcopales más jurisdicción en la administración de los sacramentos, los sacramentales, en la lengua litúrgica y algunas cosas más, hubo una especie de fuegos artificiales[86]. Ruffini lo tenía claro, todo este tema resultaba inapropiado[87]. El único camino a seguir era permanecer en sintonía con la santa Sede[88].

Sin embargo, algunos sostenían, por el contrario, que la libertad que reconocía el esquema era positiva, justamente porque reconocía a las Conferencias episcopales poder suficiente para afrontar adecuadamente sus tareas[89].

Las discusiones sobre la lengua litúrgica eran sencillamente interminables. Hubo nada menos que 80 intervenciones al respecto[90]. A resaltar, que los obispos africanos pidieron que de la frase «in liturgia occidentali» se suprimiera el adjetivo «occidentali» por su estrecha vinculación a la cultura y a la historia occidental, supresión que respondía en parte a las aspiraciones emancipadoras africanas[91].

Los argumentos para mantener el uso del latín en la liturgia fueron numerosos y reflejaron cierta preocupación y temor. Es el caso del cardenal McIntyre, que propuso: «Sacra missa debet remanere ut est. Graves mutationes in liturgia introducunt graves mutationes in dogmata»[92]. Se temía también que el uso de las lenguas vulgares pusiera en peligro la unidad de los pueblos cristianos simbolizada en la unidad de la liturgia[93]; de hecho, hubo quien preguntó si los padres eran

84. Cf. Ramanantoanina (Madagascar), en AS I/1, 419, que habló en nombre de todo el episcopado africano, incluidos los obispos de Madagascar y de otras islas (300 obispos).

85. Cf. Ramanantoanina (AS I/1, 419-420).

86. Sobre el fundamento teológico de esta cuestión, cf., por ejemplo, R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté. Chroniques*, Paris 1968, 236-237.

87. A Ruffini le pareció insuficiente la frase «actis a Sancta Sede recognitis», porque en esta materia la jurisdicción le correspondía totalmente al papa y, por tanto, los obispos no tenían ningún derecho para tomar decisiones por su cuenta (AS I/1, 366). Cf., también, cardenal Browne (AS I/1, 377). El cardenal Landázuri Ricketts expuso claramente los peligros que esa libertad podría generar en la unidad del rito (AS I/1, 375).

88. Godfrey (Westminster), en AS I/1, 374. Cf. también Bacci (AS I/1, 410).

89. Cf. Gracias (Bombay), en AS I/1, 401.

90. Cf. AS I/1, 285. Para un panorama más amplio de la discusión, cf., por ejemplo, A. Wenger, *Vatican II. Première session*, Paris 1963, 86-89.

91. Cf. AS I/1, 420.

92. Cf. AS I/1, 371. McIntyre dijo que en los primeros tiempos como en el siglo IV, los concilios ¡formularon con precisión en latín las doctrinas y los dogmas de la Iglesia! Realmente sorprendente (cf. AS I/1, 369). El cardenal Spellman estaba completamente de acuerdo con su colega americano (cf. AS I/1, 318).

93. Ruffini, McIntyre, Bacci, Calewaert (miembro de la Comisión litúrgica), en AS I/1, 366, 369, 409-410, 474.

conscientes de que la fe presuponía una liturgia y una lengua[94]. Porque si el Concilio adoptara una línea distinta, ¿no iría contra la tradición?[95]. Usar el latín, ¿no era superar los límites de las nacionalidades, revelando así la neutralidad política de la Iglesia? Se habló también de la superioridad intelectual del latín, en el sentido de que no hay ninguna otra lengua tan clara, precisa y categórica para las formulaciones del magisterio de la Iglesia[96]. Seguir usando el latín ayudaría a mantener el sentido mistérico de la liturgia[97]. Los que defendían el latín sabían muy bien que no todos lo entendían, y por eso proponían que se editaran misales con una traducción adecuada del texto latino[98]. Pero muchos creían que no era una buena solución. Bacci, por ejemplo, dijo que no tenía sentido que se hicieran traducciones porque el nivel intelectual de los fieles era bajo y por el peligro de las tentaciones que escondían algunos relatos bíblicos[99]. Los aspectos ecuménicos hallaron bien poca comprensión en este grupo. De hecho, algunos padres aludieron a la situación de las iglesias protestantes, que ya usaban la lengua vulgar, lo que, a su juicio, había provocado su fragmentación[100], y además, podía deducirse que había tenido bien poco éxito a juzgar por la baja frecuencia y el escaso sentido de pertenencia que caracterizaban a las iglesias protestantes[101]. Se insistió también en que, desde una perspectiva occidental (!), la introducción de la lengua vulgar en las misiones traería muchos problemas por la gran cantidad de lenguas y de «tribus» existentes en esas tierras[102].

Aparte de los que no apoyaban ningún cambio, por pequeño que fuera, había también muchos oradores que pedían un mayor uso de la lengua vulgar en la liturgia sin restar por ello importancia al latín. Estos padres propusieron distintos niveles en el uso de la lengua vulgar, desde una *via media*[103] hasta el abandono total del latín. Se adujeron algunas razones importantes sobre la prioridad del interés pastoral y, a tono con el espíritu del documento, se dijo que la introducción de la lengua vulgar en las partes previstas de la asamblea haría que los fieles participa-

94. El arzobispo Fares (Catanzaro, Italia), en AS I/1, 354-355; cf. también McIntyre (AS I/1, 370).
95. Cf. el cardenal Bacci (AS I/1, 408-409). El cardenal advirtió que el uso de la lengua vulgar en la eucaristía ya había sido condenado en la persona de Rosmini y que se oponía frontalmente a las decisiones del concilio de Trento citadas en la *Mediator Dei* y en la *Veterum sapientia*.
96. McIntyre (AS I/1, 370).
97. Cf. Parente (AS I/1, 426)
98. Cf. el cardenal Spellman (AS I/1, 318). Spellman era partidario de que hubiera más libertad para usar la lengua vulgar en la administración de los sacramentos y advirtió que eso era en realidad lo que ya estaba sucediendo. Dante (AS I/1, 331) insistió en que la lengua vulgar se limitara a la oración y a la catequesis.
99. Bacci (AS I/1, 409).
100. McIntyre (AS I/1, 370).
101. Godfrey (AS I/1, 374).
102. Godfrey (AS I/1, 373). Godfrey decía que este tema debía encomendarse a las Conferencias episcopales.
103. Cf. el cardenal A. Meyer (Chicago), el obispo P. Barrachina Estevan, Bekkers (AS I/1, 411, 584, 442).

ran más activamente[104]. Tanto en las tierras de misión como en las demás partes del mundo[105], la mayoría de la gente no estaba familiarizada con el latín[106]. Aún más, se pensaba incluso que el latín era un obstáculo para la vida de oración del clero[107]. Pero en los países de misión se añadía un problema más, y es que los fieles de esas tierras no tenían el más mínimo conocimiento del latín[108]. Un país como Japón, y todo un continente como África manifestaron sus reservas sobre el hecho de seguir usando el latín. Si ya no entienden el latín ni las *elites* intelectuales, y mucho menos los hombres y mujeres normales, ¿no sería un grave error mantenerlo en la liturgia?[109]. El episcopado africano pidió expresamente que se otorgara a las autoridades locales el derecho, no sólo de hacer propuestas sobre el uso de la lengua vulgar, sino también de decidir al respecto, y que esto se añadiera como conclusión al número 24 del esquema[110]. Otras intervenciones subrayaron que ya desde antiguo la liturgia había sido el lugar por excelencia de la catequesis[111] y que los que querían dar a los fieles una participación más activa en la liturgia chocaban constantemente con el obstáculo de la lengua[112]. El arzobispo Descuffi se preguntó por qué no se podía extender a todas las naciones el permiso que se había dado a algunos sitios para utilizar la lengua vulgar en la administración de los sacramentos[113], porque se sabía que la liturgia se celebraba ya de hecho en lengua vulgar en muchos sitios con la autorización de Roma[114]. Algunos padres adujeron razones sacadas de la historia de la Iglesia, que conocían mejor que otros, para apoyar la traducción de los libros litúrgicos a las lenguas vulgares[115]. El argumento tan recurrente de que el uso de la lengua vulgar pondría en peligro la unidad de expresión de la Iglesia, era también con frecuencia sometido a crítica. El arzobispo Kozlowiecki, por ejemplo, dijo que prestar demasiada atención al uso de la lengua latina en la liturgia podría ofender a las demás lenguas litúrgicas, y añadió que se podía ser magníficos cristianos sin latín en la liturgia, porque la ver-

104. Cf., por ejemplo, Feltin, Ramanantoanina (AS I/1, 369, 420). A los que les parecía inaceptable el uso de la lengua vulgar en la eucaristía, Bacci les propuso que lo aceptaran en la oración, la catequesis, los sacramentos y los sacramentales (AS I/1, 410).

105. G. J. Descuffi (Esmirna) dijo, por ejemplo, que la Iglesia occidental se encontraba también en una situación de misión (AS I/1, 416).

106. Cf., por ejemplo, Feltin, Descuffi (AS I/1, 368, 415).

107. Cf., por ejemplo, Feltin (AS I/1, 369).

108. Feltin, Gracias (AS I/1, 368, 402-403).

109. Cf. H. Schmidt, *La costituzione...*, 163-165; «La Croix», 30 de octubre de 1962.

110. «Sit vero conferentiae episcopalis in singulis regionibus, etiam, si casus ferat, [...] limites et modum linguae vernaculae in liturgiam admittendae statuere (en vez de *proponere*)...» (AS I/1, 420).

111. Cf. Feltin (AS I/1, 368).

112. Feltin (AS I/1, 368). Según Feltin, quizás se echaba mano del latín como excusa para no tomarse en serio la fe.

113. AS I/1, 415.

114. Cf. Gracias, Descuffi (AS I/1, 402, 401).

115. Por ejemplo, el cardenal Tisserant presentó ejemplos de la historia de la Iglesia para la discusión (AS I/1, 399-400). Los ejemplos que puso Tisserant, junto a los de Bea, fueron muy apreciados. Cf. Koslowiecki, arzobispo de Lusaka (Rodesia), en AS I/1, 422.

dadera unidad no es una cuestión de lengua, sino que depende de la conciencia de que somos miembros de un solo cuerpo[116].

Pero el problema de la comprensión no era exclusivo del rito latino. El obispo armeno Zohrabian dijo que su pueblo estaba esparcido por todo el mundo y que los que no vivían en Armenia ya no entendían el armeno. Por eso pidió que las Conferencias episcopales nacionales tomaran las medidas oportunas para traducir los textos litúrgicos de forma que se entendieran[117].

En su discurso en francés del día 23 de octubre, el patriarca Maximos IV Saigh resumió los argumentos de los que defendían el uso de la lengua vulgar en la liturgia[118]. Desde la perspectiva del rito oriental, le parecía extraño que el que preside la liturgia hable una lengua distinta a la de la asamblea litúrgica, que se veía obligada a orar en una lengua que no comprende: no se entiende qué tiene que ver una Iglesia viva con una lengua muerta. Por ser instrumento del Espíritu Santo, la lengua de la Iglesia tiene que ser una lengua viva. Propuso que la frase «linguae latinae usus in liturgia occidentali servetur» se sustituyera, por ejemplo, por «lingua latina est lingua originalis et officialis ritus romani». Propuso también que las Conferencias episcopales tuvieran el derecho de señalar los límites del uso de una lengua viva en la liturgia. Maximos IV concluyó su discurso pidiendo, si fuera posible, que se ofreciera a los padres traducción simultánea, porque los que venían de Oriente no tenían por qué saber latín[119].

En la última parte de su intervención, el patriarca tocó un punto realmente sensible, y es que muchos obispos, para los que el latín no era un medio de comunicación, no entendían lo que se decía en el Concilio. Incluso las cuestiones menores de procedimiento sólo se entendían si se hacía la correspondiente traducción. Se podía decir, sin temor a exagerar, que los observadores podían seguir mucho mejor el debate, porque se les proporcionaba una traducción.

El debate sobre la introducción y el capítulo primero no se pudo terminar hasta el 27 de octubre a causa de las numerosas repeticiones. Quedaban aún pendientes otros siete capítulos.

Como dijo Lercaro el 23 de octubre, la comisión continuó sus trabajos durante este debate sin estar segura de que fuera acertado iniciar la discusión de un esquema sin haber sido aprobado en su conjunto por el Concilio. Larraona explicó que, al haber empezado la discusión por la introducción y el capítulo primero, el esquema ya había sido aceptado *de hecho*. Es decir, la comisión podía empezar su

116. AS I/1, 422. Un buen resumen de las razones a favor de la lengua nacional se halla en la intervención de L. La Ravoire Morrow, obispo de Krishanagar (India), que presentó una instancia a favor de la lengua vulgar, basada en razones pastorales y ecuménicas (AS I/1, 467-469). F. Simons, obispo de Indore (India) intervino en el mismo sentido (AS I/I, 586-587).

117. AS I/1, 508. Su elogio de Armenia fue muy apreciado por Ruffini, ese día presidente de turno (cf. AS I/1, 507).

118. AS I/1, 377-380.

119. Cf. AS I/1, 377-379.

trabajo. Durante el resto de la sesión se discutió cómo debía actuar la comisión, de acuerdo con los reglamentos conciliares[120].

En la reunión del 26 de octubre, Larraona anunció que había formado una subcomisión teológica dirigida por R. Gagnebet[121]. La mayoría de los miembros de la subcomisión eran de teología dogmática, de procedencia romana. Además de Gagnebet, estaban también Masi y van den Eynde, y después se reforzó con Vagaggini y Martimort. Estaba claro que, tras el procedimiento de Larraona, estaba la voluntad de evitar que se formara una comisión mixta[122]. Como veremos, se crearon 13 subcomisiones, cada una con 11 miembros.

Está claro que los miembros de la comisión no estaban todavía seguros de cómo proceder. Se ve, por ejemplo, en la discusión sobre las Conferencias episcopales, pues mientras Larraona creía que no había que definirlas claramente a nivel jurídico, Martimort señaló que de hecho ya existían en la jurisprudencia. Larraona se evadió diciendo que no era el lugar adecuado para hablar de leyes, y Wagner apuntilló afirmando que la comisión debería redactar un texto que de todos modos afectaba a las Conferencias[123]. Al día siguiente, Martimort puso sobre la mesa el documento de la comisión *ad hoc*, que bosquejaba el procedimiento de trabajo. La primera parte trataba de la estructura de la comisión e incluía, entre otras cosas, la definición de su cometido específico y las competencias del presidente y del secretario[124]. El texto discutía también el papel del relator y la posibilidad de crear subcomisiones. La segunda parte explicaba cómo la comisión debía organizar los trabajos. En general, la comisión, al discutir las enmiendas y las observaciones, debería proceder sobre la base de una relación. Todos los miembros tendrían derecho a intervenir en la discusión, que terminaría con una votación. El texto correcto se presentaría después a la congregación general, y el relator explicaría los criterios que se habían seguido en la corrección. Tras la votación en la congregación general, las modificaciones aprobadas se incluirían en el texto, las rechazadas volverían a la comisión, y se volvería a repetir el procedimiento. Para los *modos* se haría lo mismo[125]. Parece que el texto de Martimort se aprobó sin problemas[126]. La

120. Como los temas discutidos en esta reunión se hallan en la *Ratio procedendi* de Martimort, no los tratamos aquí.

121. No todos estaban igualmente satisfechos de que se hubiera incluido en la comisión a Gagnebet. Cf. la carta de Jenny a Delhaye, fechada el 2 de noviembre de 1962: «Et à la commission, on nous a mis Gagnebet et Masi comme experts: on a peur de style trop 'biblique', pas assez scholastique» (F-Delhaye, n. 161, CLG).

122. Cf. las respuestas sometidas a Jenny, que se refieren a que en el aula se habló de la creación de una *commissio mixta* (F-Jenny, caja 8 [CNPL]).

123. Cf. Jenny, caja 8 (CNPL).

124. En efecto, el documento se limitaba a describir asuntos que *de hecho* ya estaban en vigor. Jenny anotó agudamente en el margen de la página 2 que la comisión no había hecho todavía nada (F-Jenny, caja 8 [CNPL]).

125. F-Jenny, caja 8 (CNPL).

126. Esto se puede deducir del número de notas en el ejemplar del documento de monseñor Jenny (F-Jenny, caja 8 [CNPL]). Parece que se dedicó más tiempo a estudiar cómo tratar los textos que venían de fuera. Cf. las notas escritas en la página 3 del ejemplar de Jenny.

comisión tenía un reglamento propio, pero se había quedado sin trabajo debido a las amplias discusiones sobre el uso de la lengua vulgar en la liturgia y sobre el *status* jurídico de las Conferencias episcopales.

4. *Comunión bajo las dos especies y concelebración*

El 29 de octubre[127], después de haber leído a la asamblea la respuesta del papa a un telegrama que le habían enviado los padres conciliares[128], la discusión del capítulo segundo, *El misterio de la santa eucaristía*, que debía ser prolija[129], tomó un camino subterráneo. En el debate de este capítulo, la parte del león se la llevaron la comunión bajo las dos especies (n. 42 del esquema) y la concelebración (nn. 44-46)[130].

Como ya era normal, abrieron el debate algunos «pesos pesados» como Spellman, Ruffini y Léger. Spellman protestó inmediatamente contra la intención de revisar la estructura de la misa de que hablaba el número 37, porque esto abriría la puerta a un sinnúmero de innovaciones[131]. Al día siguiente, Ottaviani volvió sobre este número diciendo que era demasiado vago[132] y se preguntó desconcertado si lo que querían los padres no era hacer una revolución[133]. Creía que se debía quitar del esquema la intención de revisar la estructura de la misa, tanto en su conjunto como en alguna de sus partes, porque de otro modo se confundiría a los fieles, a quienes el movimiento litúrgico había familiarizado con la estructura de la misa[134]. El cardenal tenía tantas dudas sobre todo el capítulo, que rebasó el tiempo de que disponía y tuvo que ser interrumpido por el cardenal Alfrink, que presidía ese día acompañado por Villot. La interrupción de Alfrink y el imponente aplauso que siguió, enfureció tanto a Ottaviani que durante los quince días siguientes no volvió a aparecer por las congregaciones generales[135]. Si Ottaviani provocó confusión, la

127. Al comienzo de la reunión, Felici anunció los nombres de los que habían sido designados por el papa miembros de las distintas comisiones.

128. AS I/1, 597.

129. Las *animadversiones in schema constitutionis De sacra liturgia. Caput II. De sacrosancto Eucharistiae Mysterio* tenían 218 páginas ciclostiladas. Cf. F-van den Eynde (CCV).

130. Felici rogó a los padres que no repitieran lo que ya se había dicho sobre el latín, lo que dejó bien claro que la presidencia estaba cada vez más preocupada por la lentitud de las discusiones (AS I/1, 563).

131. «Hoc viam latam aperire videri omni generi innovationum» (AS I/1, 598). Digamos de paso que un número importante de oradores manifestó sus reservas sobre la introducción de este capítulo. Algunos dijeron que no se había resaltado suficientemente el carácter sacrificial de la eucaristía; otros se quejaron de que no se definían con claridad las dos partes de la misa, liturgia de la palabra y liturgia eucarística; otros objetaron que no estaba suficientemente elaborada la distinción entre sacramento y sacrificio. Cf., por ejemplo, Bea, Browne, Florit, Trinidade Salgueiro (AS I/2, 22, 26-27, 28, 29).

132. El cardenal Bea dijo lo mismo (AS I/2, 22).

133. «Nunc, num revolutio quaedam fieri vult de tota Missa?» (AS I/2, 18).

134. *Ibid.*

135. Cf. AS I/2, 20. Era normal interrumpir a los oradores que rebasaban su tiempo, pero la posición que ocupaba Ottaviani hacía que no fuera un orador normal. Cf. Cavaterra, 70.

intervención anterior del cardenal Gracias, de Bombay, había impresionado mucho a los padres, al decir que tanto él como sus 71 colegas estaban muy preocupados por la situación política de su país, y al preguntarse si los obispos no deberían estar al lado de su gente en un momento en que la India corría el peligro de ser invadida por los chinos[136].

Aunque tanto Spellman como Ottaviani habían manifestado un importante número de reservas[137], hay que decir que, en conjunto, fue acogida francamente bien la insistencia del esquema en la participación activa de los fieles[138]. El proceso de renovación, promovido en parte por Roma, tenía ya sólidas raíces y el papa quería que siguiera adelante[139]. Este proceso era totalmente necesario si la Iglesia quería hacer un llamamiento a los jóvenes a través de la liturgia[140]. Rusch (Innsbruck) acudió a su experiencia personal para decir el gran fruto que había dado el permiso que se dio en 1942 para la «misa dialogada» y para las lecturas en lengua vulgar[141].

La homilía, que se trataba en el n. 39 del esquema, suscitó gran interés[142]. Casi todos opinaron que no sólo había que recomendarla como parte significativa de la liturgia, sino que había que prescribirla[143] sobre todo los domingos y los días de fiesta[144]. Algunos insistieron en que, en unos tiempos de tanta ignorancia[145], la homilía era el momento cumbre para instruir al pueblo[146]. Pero el debate no se centró solamente en la homilía como tal, sino también en su contenido, porque se di-

136. Cf. AS I/2, 13. Se dio la casualidad de que ese mismo día un obispo chino pidió que se incluyera a san José en la oración eucarística (cf. AS I/2, 31).

137. De todas formas, Spellman y Ottaviani no eran los únicos que estaban convencidos de que no había que modificar la estructura de la misa y de que la participación activa de los fieles sólo iba a crear confusión. Cf. el arzobispo de Catanzaro (Italia); A. Fares, que apeló al concilio de Trento (AS I/2, 116). La ignorancia de los obispos sobre el tema es a veces realmente chocante, hasta llegar a decir, como hizo monseñor C. Saboia Bandeira de Mello (Palmas, Brasil), que el rito romano se remontaba hasta el mismo san Pedro y por eso no debía ser modificado (AS I/2, 117).

138. Así lo expresó inteligentemente el día 30 de octubre el arzobispo F. Melendro (AS I/2, 30-31).

139. Cf. a este respecto la documentada intervención de László (AS I/2, 112-113). El 31 de octubre, Elchinger advirtió sutilmente, refiriéndose a la así llamada «revolución», que si se hubiera añadido al texto la *Declaratio* sobre el n. 37 en vez de haberla suprimido, se habría evitado esta inquietud tan grande y tan inútil: «Haec declaratio etenim nobis proponit non revolutionem, sed tantum evolutionem –evolutionem pastoralem– et quidem sanam et prudentem» (AS I/2, 80). Cf. también la intervención de Jenny el 5 de noviembre (AS I/2, 121-122 que hasta en las palabras fue un ataque frontal al discurso de Ottaviani del 30 de octubre).

140. Cf. Elchinger (AS I/2, 80-81).

141. AS I/2, 35.

142. Al menos 34 obispos creyeron necesario intervenir sobre este punto, *animadversiones... Caput II,* 98-110. Las numerosas repeticiones hacen pensar que algunos padres estaban decididos a permanecer fieles al texto que habían preparado.

143. Cf. Bea, Florit, A. Fernándes (obispo auxiliar de Nueva Delhi, India). Cf. AS I/2, 23, 28, 45.

144. En este punto, cada una de las distintas «tendencias» tenía un acento propio. Cf., por ejemplo, Spellman (AS I/1, 599), F. Jop (que interviene más bien como jurista), J. C. Aramburu (Tucumán, Argentina; contra la comunión bajo las dos especies), C. Himmer (Tournai, Bélgica), A. Gianfranceschi (Cesena, Italia), en AS I/2, 60-61, 89, 92, 228.

145. Entre otros muchos, cf. F. Tortora (Santa Lucia del Mela, Italia), en AS I/2, 277.

146. Cf. A. Franco Cascón (San Cristóbal de la laguna, Tenerife, España), en AS I/2, 224.

jo que la predicación había de tener un fundamento teológico y sistemático[147]. Hubo también algunos, aunque pocos y distantes en sus posiciones, que defendieron que, por razones prácticas, la homilía debía ser breve[148] y que, aunque recomendable, debe reducirse en los países con escasez de sacerdotes[149].

Sobre la oración de los fieles hubo pocas intervenciones. La más importante fue la de Pildain el 6 de noviembre, que abordó el tema en toda su amplitud e hizo un motivado y cálido llamamiento a orar en nombre de los más pobres[150].

El debate sobre el uso de la lengua vulgar en algunas partes de la misa (n. 41), volvió a resucitar la espinosa cuestión de la lengua. Aunque apenas hubo elementos nuevos[151], merece una mención especial la intervención, el 31 de octubre, del arzobispo Hallinan (Atlanta), que habló en nombre de un importante número de obispos estadounidenses. En realidad, no aportó ningún factor nuevo a la discusión, pero su intervención fue importante porque vino a decir a la asamblea que figuras como Spellman y McIntyre no representaban a toda la Iglesia americana. De hecho, un número significativo de obispos norteamericanos no estaba de acuerdo con ellos[152].

Ya hemos dicho que se prestó mucha atención al tema de la comunión bajo las dos especies[153]. Los que estaban a favor dieron varios argumentos. Para Alfrink, la comunión bajo las dos especies era propiamente bíblica, porque el beber y el comer pertenecen a la auténtica esencia de la cena[154]. El propio Señor lo había mandado y había sido una práctica normal en la época evangélica y apostólica. La Iglesia primitiva había respetado esta tradición[155] y en la historia reciente de la Iglesia hay suficientes ejemplos de esa práctica en algunas Iglesias, incluso después de Trento[156]. En las Iglesias orientales, la comunión bajo las dos especies es todavía hoy la norma[157], y su recuperación en Occidente favorecería el ecume-

147. Helmsing (AS I/2, 46).

148. Cf. Godfrey (AS I/2, 10).

149. Cf. A. Hage, superior general de los basilianos de San Juan Bautista (AS I/2, 231-232).

150. Cf. AS I/2, 157-158. La intervención de Pildain consistió en una súplica en nombre de los pobres en la Iglesia. Sin embargo, sorprende que suscitara tan pocas reacciones entre los comentaristas de este tiempo.

151. Cf. G. Dwyer (Leeds, Inglaterra), McIntyre (contra el uso de la lengua nacional), en AS I/2, 38, 108. Monseñor Zauner valoró en su intervención el trabajo de la comisión preparatoria sobre la liturgia y acudió a su experiencia personal para pedir que se introdujera la lengua nacional (AS I/2, 151-152).

152. Cf. AS I/2, 75-76. Cf. también T. J. Shelley, *Paul J. Hallinan. First Archbishof of Atlanta*, Wilmington 1989, 167-168.

153. Intervinieron más de 60 padres. Cf. *Animadversiones... Caput II*, 139-172. Cuarenta y cuatro padres eran favorables a permitir la comunión bajo las dos especies, aunque a 11 de ellos le hacía poca gracia que ese permiso se extendiese a los laicos. Cf., por ejemplo, Iglesias Navarri (Urgel, España), en AS I/2, 62-63.

154. AS I/2, 16-17.

155. Edelby (AS I/2, 85-86).

156. Bea (AS I/2, 23-24).

157. Edelby (AS I/2, 85).

nismo[158]. Como es lógico, quienes defendían la vuelta de la comunión bajo las dos especies no dejaban de ver los problemas prácticos que plantearía y que en caso de que hubiera una gran multitud resultaría imposible, pero insistían en que, por principio, esas dificultades no podían ser un obstáculo.

Los argumentos contrarios, algunos teológicos y otros prácticos, fueron una buena muestra de la creatividad de los que eran contrarios. En primer lugar, se iría contra la costumbre de muchos siglos; aún más, se iría contra el concilio de Constanza, contra la bula de León X que condenó a Lutero, y contra las definiciones del concilio de Trento[159]. Ruffini insistió en que cualquier cambio en este tema no competía a los padres conciliares sino al papa[160]. El cardenal Godfrey, consciente de la presencia en su país de la Iglesia anglicana, dijo que autorizar la comunión bajo las dos especies equivaldría a reconocer que la Iglesia se había equivocado en el pasado[161]. Ottaviani añadió que sería difícil introducir esta práctica, puesto que la comisión central la había rechazado casi por unanimidad[162]. Algunos dijeron que sería peligroso y hasta antihigiénico administrar la comunión bajo las dos especies[163], sobre todo cuando está tan de moda pintarse los labios[164]; otros sugirieron que los padres no habían pensado bastante en que en algunos sitios era muy difícil conseguir vino[165]. ¿Qué pasaría donde la gente no bebiera vino[166]? ¿Y cuánto vino se necesitaría donde hubiera grandes multitudes para comulgar?[167]. Además, esta práctica alargaría considerablemente la duración de la misa[168].

Al comienzo de la sesión del 29 de octubre, el cardenal Léger se mostró favorable a introducir el tema de la concelebración, pidiendo *in primis* que se recuperaran los argumentos favorables a la misma que había en el esquema original[169].

Durante los días siguientes se elogió repetidas veces la revalorización de la concelebración. Monseñor Elchinger, en una intervención memorable, subrayó que, en la *Mediator Dei*, el papa había justificado teológicamente la práctica de la concelebración, que en la Iglesia oriental era la norma[170]. El arzobispo maronita J. Khoury (Líbano) valoró mucho que el Concilio quisiera promover la concelebración, pero

158. Cf. Alfrink, Bea, Weber (AS I/2, 17, 24-25, 79-80).
159. Cf. el cardenal Ruffini (AS I/1, 600-601). El cardenal Bea se opuso el 30 de octubre a este argumento, recordando algunas concesiones que hizo el papa, en 1564, a muchas provincias alemanas (AS I/1, 23-24).
160. *Ibid.* Cabría preguntarse entonces para qué han ido los obispos a Roma.
161. AS I/2, 11.
162. AS I/2, 20.
163. Cf., por ejemplo, Ruffini (AS I/1, 601), Gracias (AS I/2, 12).
164. Godfrey (AS I/2, 11).
165. El cardenal Gracias dijo que el vino era ilegal en la India (AS I/2, 13).
166. Godfrey (AS I/2, 11).
167. Godfrey, McQuaid (en nombre de los obispos irlandeses), en AS I/2, 11, 44.
168. Godfrey (AS I72, 10-11).
169. C. Helmsing (Kansas City) pensaba lo mismo (AS I/2, 45). A Léger le apoyó también S. Kleiner, abad general de los cistercienses, que habló en nombre de sus colegas abades (AS I/2, 47). Cf., también, Ramanantoanina (en nombre de los obispos africanos), en AS I/2, 267.
170. AS I/2, 82.

afirmó que le molestaba que el texto fuera tan restrictivo y, además, que desde el punto de vista teológico e histórico era preferible esta forma de celebrar la eucaristía[171]. Las comunidades monásticas querían que se restableciera la concelebración[172]. J. van Cauwelaert (Inongo, Zaire), que habló en nombre de 262 obispos, concluyó insistiendo en que, en las culturas donde la comunidad era un factor importante, se apreciaba mucho la concelebración como expresión de unidad[173].

Tampoco faltaron voces críticas, como es natural. Por ejemplo, Ruffini, que se agarró a la norma «un sacerdote, una misa» y propuso que cuando, por ser muchos los sacerdotes, fuera imposible que cada uno celebrara diariamente la misa, que se celebrara cada dos días[174]. Hubo también quien dijo que insistir tanto en la concelebración era como admitir que la misa privada tenía un rango en cierto modo inferior[175]. Las críticas se plantearon también en relación con los estipendios, pues si un fiel lo daba por una misa, lo hacía por motivos personales y esperaba que la celebrara un solo sacerdote[176].

Como muchos padres se habían sentido ofendidos por el cambio que se había introducido en el texto, el cardenal Confalonieri creyó que tenía que intervenir, y lo hizo el 5 de noviembre con una declaración oficial que desmentía las protestas y las voces. Insistió en que, de acuerdo con el motu proprio *Superno Dei nutu* (5 de junio de 1960)[177], la Comisión central se había limitado a cumplir con su deber, que había sido confirmado por el papa y aprobado por las *Normae* de septiembre de 1961[178]. Según Confalonieri, el esquema, tal como se le había entregado a los padres conciliares a instancias del papa, era el resultado de las observaciones que había hecho la Comisión central, junto con las respuestas de la Comisión litúrgica a esas observaciones. Cuando había discrepancia entre las observaciones y las respuestas, la subcomisión había tomado una decisión autónoma a partir de argumentos motivados y sólo tras examinar atentamente las respuestas recibidas. Lo que ahora se discutía eran los esquemas que estaban sobre la mesa, no los textos anteriores[179].

El cansancio y el aburrimiento empezaron a influir lenta pero inexorablemente, y tanto los peritos como los obispos buscaban, cada vez con más velocidad y frecuencia, la forma de salir a tomarse un café. Afortunadamente, el 6 de noviembre intervino el papa y dio a la presidencia facultad para terminar la discusión de un deter-

171. AS I/2, 83-85. Después de Khoury, el arzobispo melquita Edelby dijo estar completamente de acuerdo con él (*ibid.*).

172. Cf. B. Gut, abad primado de la O.S.B., que habló en nombre de toda la familia de los benedictinos (AS I/2, 127).

173. Cf. AS I/2, 94-95.

174. AS I/1, 601.

175. Ottaviani (AS I/2, 20).

176. Godfrey (AS I/2, 11). Ottaviani observó cínicamente que si el clero evaluara las consecuencias financieras de la concelebración, se le quitaría inmediatamente de la cabeza (AS I/2, 20).

177. Cf. AD I/1, 93-98; «DC» 52 (1960) 433-437; «DC» 57 (1960) 706-710.

178. AD II/1, 424-425.

179. Cf. AS I/2, 106-108. Cf. también A. Bugnini, *La riforma...*, 37-38.

minado capítulo si ya se había tratado suficientemente. Pues bien, el mensaje del papa llegó a las 10 de la mañana, ¡y el debate se terminó inmediatamente!

Entretanto, los trabajos de la comisión, que todavía no había empezado a discutir el verdadero texto, siguieron balbucientes, y poco a poco fue ganando terreno la idea de que algunos trataban de perder tiempo. A eso se unió el nombramiento papal de Dante el 29 de octubre, que proporcionó a Larraona un colaborador más en su táctica obstruccionista. Parece que incluso Larraona estaba algo confuso y sin un método de trabajo[180]. Puesto que la discusión sobre la introducción del capítulo primero se había prolongado hasta el 29 de octubre y que la secretaría no estaba aún preparada para las observaciones, previstas para la reunión programada para el 31 de octubre[181], no se pudo empezar los trabajos antes de las cinco de la tarde del 5 de noviembre[182], sobre la base de un dossier del que se podía disponer el 3 de noviembre[183]. Ese mismo día, los miembros de la comisión recibieron las intervenciones de los padres sobre el esquema en su conjunto y sobre la introducción. Es evidente que ese mismo día se siguieron formando las subcomisiones. En total, fueron 13, de las que 3 se ocuparon de cuestiones generales: una teológica, otra jurídica y una tercera encargada de examinar los comentarios generales. La subcomisión jurídica, que, como la teológica, tenía un papel consultivo ante las demás subcomisiones, estaba presidida por E. Bonet[184]. El cardenal Lercaro presidía la subcomisión que se ocupaba de los comentarios generales[185]. A las demás subcomisiones se les encomendaron los ocho capítulos del esquema, así que, mientras del primer capítulo se ocupaban no menos de tres subcomisiones, cada uno de los demás capítulos se le encomendó a una subcomisión[186].

180. Desde el 26 de noviembre, Jenny se quejó de esto a sus amigos. Cf. JCng, 98.

181. Cf. la carta de Antonelli, fechada el 30 de octubre, a los miembros de la comisión (F-C. De Clercq [CCV]).

182. Hay que subrayar que tanto el secretario Antonelli, como sus asistentes y un convento de religiosas franciscanas habían hecho hasta ese instante un trabajo enorme. En muy poco tiempo habían pasado a máquina todas las intervenciones, habían hecho copias de las mismas y las habían llevado a la Comisión. Eran ni más ni menos que 12 volúmenes. En la reunión del 5 de noviembre ya se podía disponer de las intervenciones sobre el capítulo primero.

183. Este dossier contenía las intervenciones sobre el esquema en su conjunto y sobre la introducción. Cf. la carta de Antonelli a los miembros de la comisión (F-C. De Clercq [CCV]).

184. Formaban también parte de ella F. McManus, A. Stickler, C. De Clercq y J. Fohl.

185. Los otros miembros eran A. Pichler, N. Ferraro, J. Wagner y A. Bugnini.

186. La cuarta subcomisión, dirigida por A. Martin (ayudado por H. Rau, P. Salmon, M. Righetti y A. Dirks) examinó los comentarios a la introducción y al capítulo I, 1-9. La quinta subcomisión, presidida por F. Grimshaw y ayudado por J. Malula, C. Egger, H. Cecchetti y J. Nabuco, se ocupó de los comentarios al capítulo I, 10-15.32-36. La sexta subcomisión, conducida por C. Calewaert, trató de los números 16-31 también del capítulo I, con la colaboración de B. Fey Schneider, A. G. Martimort, A. Stickler y G. Martínez de Antoñana. El capítulo II sobre el misterio de la eucaristía fue estudiado por la séptima subcomisión, que estaba presidida por J. Enciso y cuyos miembros eran, además, H. Jenny, J. Jungmann, J. O'Connel y D. van den Eynde. El capítulo III sobre sacramentos y sacramentales se confió a la octava subcomisión, guiada por P. Hallinan y ayudado por F. Jop, R. Masi, F. McManus y C. Vagaggini. El capítulo IV, sobre el oficio divino, era competencia de la novena subcomisión, presidida por A. Albareda, con estos miembros: W. Bekkers, P. Salmon, C.

La subcomisión Lercaro, que se ocupaba de los comentarios generales, se reunió el 6 de noviembre a las 16, 30 en la Domus Mariae y logró preparar una relación que se presentaría al día siguiente en la comisión[187]. Sus cinco miembros pensaban que había que suprimir la nota inicial del texto[188] y que había que admitir la petición de los padres de que se incluyeran las *Declarationes* explicativas. En cuanto a la coordinación del material que se discutía en las otras comisiones, se siguió el consejo de la subcomisión jurídica: distribución de todos los esquemas a los padres; coordinación, por la presidencia del concilio, de los esquemas que se superponían; contactos informales entre las comisiones, como, por ejemplo, entre las comisiones para las Iglesias orientales, las misiones o el Secretariado para la unidad de los cristianos. La subcomisión Lercaro propuso al mismo tiempo que, puesto que las opiniones de los padres eran muy diferentes[189], se votase el texto existente. No estaba, además, de acuerdo con la propuesta de insertar los principios litúrgicos, porque creía que el texto ya los expresaba con suficiente claridad. Sobre la petición de que se revisara teológicamente el texto, se opinó que se debería encomendar a la subcomisión teológica. Respecto a las Conferencias episcopales, la subcomisión propuso que se entendieran como «coetus episcoporum totius nationis»[190]. Es decir, la comisión creía que había que respetar el juicio ampliamente positivo sobre el esquema, que había que tomar en serio las protestas de los padres sobre la nota inicial y las *declarationes* que habían desaparecido, que las críticas al esquema habían de tratarse dentro de la comisión, y que, interpretando a las Conferencias episcopales como asambleas de obispos de un determinado país, se superarían las reservas que se habían manifestado sobre su *status* jurídico.

Egger y P. A. Frutaz. El año litúrgico, tema del capítulo V, fue estudiado por la décima subcomisión, guiada por F. Zauner, ayudado por P. Schweiger, H. Cecchetti, J. Wagner y C. De Clercq. El capítulo VI, sobre los *suppellectilia*, se sometió a la undécima subcomisión, presidida por O. Spülbeck, que estaba bastante descontento por su nombramiento como presidente y que, en la sesión del 7 de noviembre, dijo que tenía cosas bastante más importantes que hacer que discutir estas cosas tan especiales (cf. Jenny, caja 8, CNPL). Eran miembros de esta subcomisión R. Masnou, N. Ferraro, A. Bugnini y A. Dirks. El capítulo VII, que trataba de la música, se encomendó a C. D'Amato, que presidía la duodécima subcomisión, formada, además, por J. Prou, H. Anglés, J. Overath y J. Wagner. Finalmente, la decimotercera subcomisión se ocupó del capítulo VIII, sobre el arte sagrado, y estaba dirigida por C. Rossi y compuesta, además, por W. Van Bekkum, M. Righetti, P. A. Frutaz y J. Wagner. Advirtamos que durante el primer periodo no se reunieron las subcomisiones novena, décima, undécima, duodécima y decimotercera.

187. Cf. *Relatio exhibita a III subcommissione circa animadversiones generales in schema constitutionis de s. liturgia* (3 páginas; F. van den Eynde [CCV]).

188. El *Schema constitutionis De sacra liturgia*, en *Schemata constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, Città del Vaticano 1962, 155. Se trata de la nota que limitaba el objeto de la constitución exclusivamente a propuestas, dejando su ejecución a la santa Sede (AS I/1, 263). Lo mismo aconsejó la Comisión jurídica, que se reunió el mismo 6 de noviembre, aunque un poco antes (a las 15, 30) en el palacio de la Congregación de ritos. Cf. la relación de E. Bonet, p. 1; F. van den Eynde (CCV).

189. A algunos les pareció el texto demasiado extenso, a otros demasiado breve, a otros excelente. Cf. *Relatio*..., 2.

190. Después de esto se trataron algunos puntos menores. Cf. *Relatio*..., 3.

La discusión dejó claro que se había insistido mucho en el derecho de los padres a tener a su disposición las *Declarationes*. Las subcomisiones teológica y jurídica defendieron esta postura[191], aunque Larraona siguió con sus reservas.

5. Sacramentos y sacramentales

Era evidente que el permiso del papa empezaba a notarse, porque el debate sobre el capítulo tercero, relativamente extenso, sobre los sacramentos y los sacramentales, llevó menos de dos días (6 y 7 de noviembre)[192]. Intervinieron 41 padres[193], pero algunos que querían hablar renunciaron a hacerlo. Está claro que, desde que Felici anunció el 7 de noviembre que se discutirían juntos los capítulos V y VIII, la presidencia estaba también dispuesta a acelerar los trabajos[194]. Las discusiones sobre este capítulo suscitaron poco interés, a excepción quizás de lo relacionado con el rito de la confirmación y de la unción de los enfermos, donde había una gran disparidad de opiniones. Las demás intervenciones, algunas realmente elogiosas[195], se limitaron a pedir que se pusiera un título más preciso al capítulo[196] o que se redactara con más atención este o aquel párrafo. Algunos pidieron que se hiciera una distinción más nítida entre sacramentos y sacramentales[197]. Desde una perspectiva pastoral, otros pidieron que la revisión de los ritos fuera breve y bien estudiada y que no se olvidara la dimensión social de esos ritos. Hubo también quien propuso que se distinguiera entre ritos para adultos y ritos para niños[198]. También se dijo, finalmente, que había que ser prudentes a la hora de hacer cualquier cambio[199].

La intervención de D'Souza (Nagpur, India) en la que pidió que se precisara cómo había que interpretar la frase «ritualia particularia, singularium regionum necessitatibus aptata, a conferentiis episcopalibus», no pasó desapercibida. ¿Qué

191. Cf. las relaciones de Gagnebet, 1, y de Bonet, 2 (F. van den Eynde [CCV]).

192. El cardenal Tappouni, que presidió el debate el día 6 de noviembre, se lo tomó muy a pecho y quizás interrumpió demasiado bruscamente a algunos oradores interesantes (cf. AS I/2, 190-192).

193. Muchos lo hicieron en nombre de sus colegas: Hengsbach (Essen), Alí Lebrún Moratinos (Valencia, Venezuela), Botero Salazar (Medellín, Colombia), A. Djajasepoetra (Yakarta, Indonesia), Bekkers (Hertogenbosch, Países Bajos), Malula (Leopoldville), Romo Gutiérrez (Torreón, México).

194. Cf. AS I/2, 291.

195. Cf. Bekkers, monseñor H. Sansierra (obispo auxiliar de San Juan de Cuyo, Argentina), monseñor J. Sibomana (Ruhengeri, Ruanda, muy contento sobre todo porque el número 49 permitía introducir elementos locales en el rito de la iniciación), monseñor Malula (Leopoldville), en AS I/2, 313, 302, 309, 323.

196. Cf. las intervenciones de monseñor Bekkers y de monseñor Jäger (AS I/2, 314, 369). Ambos insistieron con razón en que el sacramento de la eucaristía ya se había tratado en el capítulo II y que, por tanto, el capítulo III debería titularse *De ceteris sacramentis*.

197. Cf. Ruffini, A. del Pino Gómez (Lérida, España), en AS I/2, 162, 306-307.

198. Cf., por ejemplo, las intervenciones de P. M. Pham-Ngoc-Chi (Quinhon, Vietnam), M. Maziers (Lyon), T. Botero Salazar, A. Barbero (Vigevano, Italia), en AS I/2, 172-173, 174, 178, 187-188. Cf. AS I/2, 168.

199. Cf., por ejemplo, el cardenal Browne (AS I/2, 165).

significaba esa frase? ¿Significaba acaso que las Conferencias episcopales tenían poder para adaptar toda la liturgia sacramental, o que su competencia se limitaba a introducir la lengua vulgar? Él mismo propuso que se concediera amplia competencia a las Conferencias episcopales tanto para adaptar la liturgia como para introducir la lengua vulgar, y para justificarlo, dijo que en su país y en otros muchos los fieles no entendían bien la administración de los sacramentos y que, por consiguiente, había que tener en cuenta las sensibilidades locales. Insistió, además, en que si los sacramentos eran para el bien espiritual de los fieles, era lógico que se administraran en su lengua, y que si no se hacía así, sería nulo su efecto espiritual sobre ellos[200]. Otros oradores manifestaron también su preocupación pastoral[201] y no tuvieron el más mínimo reparo de contar sus experiencias sobre este tema[202].

Pero fue en la confirmación y en la unción de los enfermos donde los padres centraron más su atención.

En cuanto a la confirmación, se advirtió que este sacramento tiene que ver con el apostolado de los laicos y que, por tanto, era esencial que las comisiones sobre estas materias se relacionaran entre sí[203]. Algunos pidieron que se retrasara la edad de la confirmación para que quien recibiera el sacramento pudiera asumir plenamente la responsabilidad de ser cristiano[204]. Pero otros pensaban que se debía dar libertad para administrar el sacramento a personas muy jóvenes, como en el rito oriental, porque el bautismo, la confirmación y la eucaristía eran en realidad una unidad[205].

La mayoría de los obispos de América Latina no eran partidarios de que se administrase ese sacramento durante la eucaristía, y creían que era mejor hacerlo durante la visita pastoral. Subrayaron también que tampoco era bueno hacerlo los domingos o los días de fiesta, porque se tiene poco tiempo a causa de lo mucho que hay que hacer[206]. Otros se inclinaban a administrar el sacramento colectivamente si había muchas personas[207]. Sin embargo, a algunos obispos latinoamericanos les parecía muy bien que se administrara durante la misa[208]. En este punto, pues, era claro el contraste entre la práctica y las consideraciones teológicas.

200. Cf. AS I/2, 318-319. En su intervención, D'Souza hizo una crítica implícita, pero cortante, de la congregación romana, a menudo intransigente en este tema.

201. Cf., por ejemplo, monseñor J. Arneri (Sibenik, Yugoslavia), en AS I/2, 168.

202. Cf. monseñor Garković (Zadar, Yugoslavia), en AS I/2, 185-186.

203. Hengsbach (AS I/2, 167).

204. Cf. A. Faveri (Tivoli, Italia), A. Djajasepoetra (Yakarta, Indonesia), I. Fenocchio (Pontremoli, Italia), en AS I/2 303, 312, 363-365. Cf. también monseñor T. Botero (AS I/2, 178), a quien contradijo monseñor Isnard (AS I/2, 300).

205. Cf., por ejemplo, A. Scandar (Assiut, Egipto), en AS I/2, 379.

206. Cf., por ejemplo, E. de Carvalho (Angra, Portugal), L. Cabrera Cruz (Luis Potosí, México), en AS I/2, 180, 181-182. Cf. también las intervenciones por escrito de V. Bryzgys (Kaunas, Lituania) y de L. da Cunha Marelim (Caxias do Maranhão, Brasil), en AS I/2, 349, 355.

207. F. Romo Gutiérrez (Torreón, México), en AS I/2, 324. Cf. también D. M. Gómez Tamayo (Popayán, Colombia), en AS I/2, 366), que quería que se abreviara el rito por la escasez de sacerdotes y que se cuidara su duración para los niños.

208. Cf. monseñor C. L. Isnard (Nueva Friburgo, Brasil), en AS I/2, 300.

El debate sobre el sacramento de la unción incluyó también un apunte del cardenal Browne, que lamentaba que la expresión «extrema unctio», con una tradición tan rica, se cambiara por la de «unctio infirmorum»[209]. El arzobispo D. Capozi dijo que este sacramento debería pedirse y administrarse pocas veces[210]. Kempf (Limburg, Alemania) se oponía frontalmente a que se repitiera el sacramento de la unción de los enfermos, como proponía el número 60[211]; lo apoyaba Ruffini, quien dijo que repetir la unción iba contra la tradición. Ruffini no entendía por qué algunos se empeñaban en la unción frecuente y sugirió que quizás el verdadero consuelo pudiera encontrarse mejor en la confesión frecuente[212].

Las razones contrarias fueron sugeridas, entre otros, por P. Rougé (obispo coadjutor de Nimes, Francia), que explicó que el cambio de «extrema unción» por «unción de los enfermos» era coherente con la libertad que dio el concilio de Trento. Era, además, fiel a la tradición evangélica y a la praxis de la Iglesia primitiva, en la que existe una estrecha relación entre este sacramento, el ministerio del amor de Cristo al pobre y la misión de los apóstoles, praxis que Trento confirmó también[213]. Se dijo también que la costumbre de administrar el sacramento sólo en peligro de muerte era la razón por la que ni los enfermos ni las familias querían que se repitiese[214]. Los sectores más sensibles a los aspectos pastorales eran favorables al cambio de nombre[215]. En una observación al n. 60, Rougé insistió en que era tradicional repetir la unción de los enfermos y que se podía defender muy bien el permiso actual para hacerlo[216].

Muchos dijeron que el rito de la unción de los enfermos se dejara a las Conferencias episcopales, que lo instituirían según las diferentes tradiciones y de las distintas situaciones de los receptores del sacramento. Sólo una vez que el rito estuviera definido por los obispos, se sometería a la aprobación de la santa Sede[217].

Finalmente, y a propósito de la revisión de los sacramentales, Kozlowiecki, arzobispo de Lusaka (Rodesia), pidió que se permitiera que los laicos, sobre todo los catequistas, los pudieran administrar donde hubiera escasez de sacerdotes. Creía que era una ocasión para integrar experiencia y fe, asegurando con ello que la fe penetrara toda la vida de la persona[218].

209. AS I/2, 164.
210. AS I/2, 170.
211. AS I/2, 297 (cf. la explicación completa en las pp. 297-300). Cf. también las protestas de otros obispos alemanes como L. Jäger (Paderborn) y H. Volk (Mainz), en AS I/2, 369-370, 381-382.
212. Cf. AS I/2, 162.
213. Cf. AS I/2, 292-293 (fundado científicamente). Ideas parecidas las dijo también Botero, que habló en nombre de los obispos colombianos; cf. también Capozi (AS I/2, 170, 179).
214. Rougé (AS I/2, 293).
215. Cf., por ejemplo, F. Angelini, A. Mistrorigo (Treviso, Italia), A. Tagle Covarrubias (Valparaíso, Chile), en AS I/2, 294-295, 305, 326.
216. AS I/2, 293. Cf., por ejemplo, Botero, que dijo algo parecido (AS I/2, 179).
217. Rougé (AS I/2, 293).
218. AS I/2, 171.

6. *Tensión entre oración y acción*

Los que creían que el debate iba a terminar en seguida, se llevaron una gran decepción. Hubo varias intervenciones sobre el capítulo cuarto, que trataba del oficio divino, y que era el resultado de una serie de opciones espirituales y redaccionales bastante peculiares. A nadie puede sorprender que se insistiera reiteradamente a los sacerdotes a rezar el breviario lo mejor posible[219]. A estas opciones se debía también la petición de que al Nuevo Testamento se le diera más peso que el que había tenido hasta ahora[220]. No se puede negar que tanto la cantidad de observaciones detalladas[221] como la reactivación de la discusión sobre la lengua no contribuían en nada a mantener el tema del debate[222]. Se prestó una enorme atención a lo relacionado con la obligación de recitar el breviario. ¿Quién estaba obligado y en qué medida? ¿Era necesario revisar el breviario?[223].

El debate empezó con la intervención del cardenal Frings[224], que proporcionó muchas de las líneas guía que se seguirían durante el debate. Frings pidió ante todo una versión latina de los salmos que se adecuase al lenguaje de los padres de la Iglesia[225], pero también una mayor presencia de la Escritura y de los padres de la Iglesia, así como más equilibrio entre salmos y Escritura en las lecturas de maitines. Concluyó pidiendo, en nombre de los obispos alemanes, incluidos los de misiones, que se les permitiera poder dispensar del rezo del oficio en latín ya que las generaciones jóvenes cada vez lo sabían menos[226].

El cardenal Spellman, entre otros, pidió desde una perspectiva pastoral que se tuviera en cuenta la situación actual del clero a la hora de renovar el oficio divi-

219. Nunca se puso en duda el principio de la oración del breviario y del oficio del coro. Döpfner, por ejemplo, elogió plena y convincentemente el texto (cf. AS I/2, 401). Cf. también J. Weber (Estrasburgo, que habló en nombre de un importante número de colegas franceses), en AS I/2, 409.

220. Cf. Bacci, J. Corboy (Monze, Rodesia), F. García Martínez (España), en AS I/2, 409, 423, 439. Estas propuestas hallaron resistencia en el benedictino Prou (cf. AS I/2, 446). También se pidió que los textos patrísticos fueran más cortos y que se respetaran más sus explicaciones auténticas (cf., por ejemplo, Corboy, AS I/2, 424).

221. Este fue el motivo más importante por el que la discusión del capítulo resultó tan aburrida y prolija. Cf. el acertado comentario del cardenal Bea (AS I/2, 411-413) y otro realmente amargo de JCng, 131-132.

222. Sobre el uso del latín en el oficio divino hubo no menos de 38 intervenciones.

223. 56 padres intervinieron exclusivamente sobre la obligación. El dossier titulado *Animadversiones... Caput IV. De Officio divino* (nn. 68-78; F. van den Eynde, CCV) que tuvo que revisar la subcomisión competente, tenía más de 200 páginas. Sorprende realmente que ningún padre tuviera nada que decir sobre el n. 75, que trataba de la participación de los laicos en el oficio divino.

224. Otros oradores alabaron a menudo y con entusiasmo esta intervención y la de Léger. Cf., por ejemplo, A. M. Aguirre, que habló en nombre de muchos obispos de Argentina, Uruguay y Paraguay (AS I/2, 427).

225. Frings recibió a este respecto el apoyo de muchos sitios. Cf. Bacci, Prou (en nombre de algunas órdenes monásticas), Guano (Livorno, Italia), Carli (Segni, Italia), en AS I/2, 410, 445-446, 458, 463. La versión de los salmos que había convencía a muy pocos y había empobrecido la liturgia. Cf. J. Schiphorst, *Eensgezindheid over de noodzaak van brevier*, en *Het concile. 1e periode (1962)*: Ken uw tijd 12 (1963) 61.

226. Cf. AS I/2, 327-328.

no[227]. Es perfectamente comprensible que las intervenciones sobre el número 68 (*cursus horarum*) insistieran una y otra vez en que a los que estuvieran comprometidos en tareas pastorales les sería imposible cumplir con esta obligación. Por eso se propuso que la estructura del oficio se adecuara a la vida pastoral diaria[228], al menos en las *horae minores*[229].

Además de una nueva traducción de los salmos, algunos pidieron también que, donde el oficio se recitara en lengua vulgar, se suprimieran los salmos imprecatorios, porque ni las religiosas ni los laicos estaban suficientemente preparados para entender su verdadero significado[230].

La discusión para precisar exactamente la obligación de rezar el oficio se prolongó mucho, sobre todo por las diferentes posturas ante el caso del sacerdote con trabajos pastorales. Según el cardenal Léger, que elogió el espíritu renovador del número 73, los que no estaban obligados al oficio del coro tenían suficiente con recitar laudes, vísperas y la *lectio divina*, a tenor del número 71. Y lo justificó diciendo que los sacerdotes comprometidos en tareas pastorales no eran igual que los monjes y que por tanto no podían pasarse el día rezando[231]. Así pues, a la vista de esta realidad, el cardenal insistió en que, en cuanto a la oración, había que preferir la calidad a la cantidad[232]. Otros subrayaron la necesidad de fijar unas líneas claras que tuvieran en cuenta la situación pastoral de hoy[233]. B. Yago (arzobispo de Abidjan, costa de Marfil)[234] sostuvo que toda reforma del breviario debía estimular al clero a la oración[235].

Pero no todos veían con el mismo entusiasmo la reducción del oficio divino. El cardenal Wyszynski hizo un elogio del mismo y no veía suficientes razones para modificarlo; pero lo que más le sacó de quicio fue que se pusiera la excusa del tiempo, que a su juicio era una auténtica bofetada a todos los sacerdotes buenos y piadosos. Subrayó además que la acción sin oración no podía dar ningún fruto[236]. Un obispo español, sin tener para nada en cuenta el factor pastoral, dijo que había que mantener sin cambios la obligación del breviario y que el que no la cumpliera pecaría gravemente[237].

227. AS I/2, 391.
228. Cf., por ejemplo, el cardenal M. Gonçalves Cerejeira (Lisboa, Portugal), en AS I/2, 390-391.
229. Cf. Döpfner (AS I/2, 398). En el mismo contexto, el cardenal Landázuri Ricketts aludió a la (omitida) *Declaratio*, que se refería expresamente a la situación pastoral (AS I/2, 408).
230. Cf. Ruffini, cuya intervención no fue apreciada en absoluto por los presentes, que dejaron sentir sus cuchicheos de desaprobación apenas empezó a hablar (cf. JCng, 125). Cf. también Bacci, J. Corboy (AS I/2, 329-330, 409, 423). También se oyeron voces contrarias, por ejemplo, Prou (AS I/2, 446).
231. Cf. su intervención sobre el número 68 (AS I/2, 334-335). Intervinieron en una línea parecida: Weber, Reuss (Mainz, Alemania) y Garrone (AS I/2, 409, 448, 455).
232. Cf. AS I/2, 335-336.
233. Cf., por ejemplo, Gonçalves Cerejeira (AS I/2, 391).
234. Yago habló en nombre de sus colegas de África occidental (AS I/2, 467).
235. Cf. «La Croix» del 13 de noviembre de 1962; cf. también AS I/2, 466; el indio Gracias estaba en la misma onda (cf. «Dokumente», diciembre de 1962, 442).
236. Cf. AS I/2, 393. Cf. también Godfrey, Lefebvre, J. Flores (Barbastro, España), Carli (AS I/2, 395, 396, 436, 463).
237. Cf. AS I/2, 468.

En cuanto a la lengua, figuras tan relevantes como Léger propusieron que, con la aprobación de las Conferencias episcopales, se le permitiera al clero usar la lengua vulgar incluso en el rezo individual para evitar el puro formalismo de un rezo con desconocimiento de la lengua[238]. Döpfner no dejó pasar la ocasión para subrayar agudamente que, en este punto concreto del texto original, se había propuesto dejar a las Conferencias episcopales, conforme al número 24, el derecho de promulgar normas sobre el uso de la lengua cuando se supiera poco latín y no cupiera esperar que esa situación mejorara[239]. El cardenal Meyer dijo que estaba convencido de que las carencias en cuanto al latín se debían en parte a la petición actual del uso de la lengua vulgar, pero que al fin y al cabo todo esto era una cuestión de crecimiento en la gracia de Dios[240]. Pero aún hubo que oír a padres que insistían en el uso del latín en los seminarios y en las oraciones oficiales. A Carli, que aludió claramente a la intervención de Döpfner, no le convencía el argumento de que los candidatos al sacerdocio formados en la escuela pública no sabían ya latín. Porque tampoco sabían filosofía cristiana ni teología y nadie pensaba en ordenarles sin haber estudiado suficientemente estas materias. Además, animó a esos candidatos, que debían ser un ejemplo para los laicos, a que estudiaran latín como los laicos estudian lenguas extranjeras. ¿Acaso no es justo que los sacerdotes estudien latín para poder acceder a las ricas fuentes de la Iglesia latina?[241]. Wyszynski añadió que si se quitaba la obligación de rezar en latín, se corría el riesgo de que desaparecieran las razones para estudiar esa lengua, que constituye un vínculo de unión[242]. Godfrey dijo que se debía promover el estudio del latín, de acuerdo con la *Veterum sapientia*[243].

Como dejaban traslucir las intervenciones por escrito sobre este capítulo, el debate habría podido durar varios días más. Digamos que el debate giró sobre todo en torno a estos puntos: apertura al cambio, adaptación a la situación pastoral de hoy, concepción del sacerdocio y sitio para el latín en la vida espiritual del clero[244]. Afortunadamente, el 10 de noviembre intervino la presidencia. Y,

238. «Ut [...] mente intelligant quod labiis pronuntiant» (AS I/2, 336). Cf. también Weber, Reuss (AS I/2, 409, 448). En esto fue apoyado *nominatim* por Döpfner, que se refirió a la intervención de Frings (cf. AS I/2, 399); cf. también Garrone (AS I/2, 454-455). Spellman propuso que cada uno optara libremente, lo que sorprendió a muchos, ya que había defendido con tanto ardor el uso del latín en la eucaristía (cf. AS I/2, 392). Sobre el mismo tema, cf. también V. A. Yzermans, *American Participation in the Second Vatican Council*, New York 1967, 136. Es evidente que, respecto al breviario, los obispos americanos no sentían simpatías por el latín, como lo demuestra la intervención de Connare, St. Leven (obispo auxiliar de San Antonio, USA) y J. Marling (Jefferson City, USA), en AS I/2, 415-416, 452-453, 455-456.

239. AS I/2, 398-399.

240. AS I/2, 404.

241. AS I/2, 463-464. Costantini siguió una línea similar (AS I/2, 473).

242. AS I/2, 394.

243. Cf. AS I/2, 395.

244. La discusión se centró, en el fondo, en la justa relación entre el sacerdote como pastor y el sacerdote como hombre de oración.

en nombre de ella, Ruffini[245] dijo que no se había aportado nada nuevo al debate y anunció su final[246].

Tanto los padres como los miembros de la Comisión litúrgica creían que se estaba perdiendo el tiempo. Larraona, que ya había mostrado sus reservas sobre la inclusión de las *Declarationes* en las relaciones que habían de entregarse a los padres, volvió sobre el tema el 9 de noviembre, tras consultar a Confalonieri, que le dijo que estaba claro que las notas explicativas no tenían ningún valor oficial. Después de algunas discusiones, se decidió que al día siguiente se sometería a la presidencia un *votum* formulado positivamente[247]. El resto de la reunión lo ocupó la petición de Egger de releer el esquema desde una perspectiva latina[248]. A la vez, después de discutirlo[249] y en línea con la advertencia de la subcomisión Lercaro, se decidió sustituir el término «occidentalis» por «latinus», y se siguió también, a pesar de algunas dudas, la propuesta de cambio de nombre en relación con las Conferencias episcopales. El impulso de la moción de Hallinan (que estudiaremos más adelante con detalle) contribuyó en parte a que ese mismo día se votara[250].

Entretanto crecía el malestar por la lentitud de los trabajos de la comisión[251]. El arzobispo Hallinan, por ejemplo, irritado por las maniobras de Larraona[252], redactó una propuesta para presentarla en la reunión del 7 de noviembre, esperando que ese día podrían empezar de verdad los trabajos[253].

245. Como se solía aplaudir cuando se criticaba a la curia, Ruffini creyó necesario poner fin a los aplausos y a las críticas al comienzo de la sesión, para evitar fisuras durante los trabajos (AS I/2, 436).

246. AS I/2, 474.

247. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL). Parece que esta nota se llegó a enviar. Cf. el anuncio del secretario durante la reunión del 12 de noviembre (F-Jenny, caja 8 [CNPL]).

248. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL).

249. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL).

250. El consejo de la subcomisión Lercaro se siguió también en las demás cuestiones.

251. A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 307, cuenta la rabiosa reacción de Malula durante la séptima reunión de la comisión. Según la relación de Jenny a los obispos franceses en S. Luis el 10 de noviembre, tanto Rossi como Spülbeck, manifestaron claramente su descontento por la lentitud de los trabajos (cf. F-Jenny, caja 8 [CNPL]). Cf. también el *pro-memoria* de Lercaro, *infra*.

252. Cf. T. J. Shelley, *Hallinan...*, 168.

253. Hallinan propuso que cada vez que la congregación general tratara un capítulo concreto, la comisión procediese así: en primer lugar, la comisión trataría cada artículo de una sección específica siguiendo un orden que tendría en cuenta la relación de la subcomisión. Si no se proponía ningún cambio o sólo algunos para algún artículo, la comisión lo aceptaría tal como estaba definido en el esquema. Pero si los cambios o las correcciones eran relevantes, la comisión votaría cada modificación como es habitual. En el caso de votar a favor de una modificación o corrección concreta, la comisión aceptaría la versión corregida del artículo, en el caso de votar en contra, la comisión transmitiría esa materia a la congregación general, junto con un esquema corregido, que contuviera tanto el artículo original como las correcciones propuestas por los padres y rechazadas por la comisión. En este caso, la comisión debía votar solamente para resolver el problema. Una vez corregida la sección, se presentaría a los padres, a través del secretario general, para su votación. El nuevo texto incluiría: 1) el artículo para el que no se han hecho propuestas; 2) los artículos corregidos y aprobados por la comisión; 3) las propuestas específicas de los padres que no han sido aprobadas por la comisión. Para votar esta propuesta, Hallinan dio estas razones. 1) el procedimiento que se propone respeta los reglamentos del concilio y de la comisión, 2) es necesario un procedimiento ordinario, porque los votos específicos de una sección particular merecen que se les incluya en la discusión so-

Desde el momento en que Hallinan quiso presentar el caso directamente al secretario de Estado Cicognani, no pudo participar ya en la reunión, y por eso confió su texto a Grimshaw. Pero éste no leyó la propuesta, y se la presentó a Larraona antes de la reunión, lo que provocó cierto nerviosismo. De todos modos, durante la sesión plenaria del 9 de noviembre, Hallinan contactó con 13 miembros de la comisión[254] y les convenció para que firmaran una petición que proponía un procedimiento más rápido para sus trabajos[255].

Se aceptó la propuesta y ese mismo día hubo tres votaciones sobre la relación de la subcomisión Lercaro. Pero Larraona no se resignó. Dijo que no había ninguna prisa en enviar los resultados al secretario general y que, por tanto, los padres no tendrían que votar las distintas modificaciones hasta que la comisión no acabara de revisar todo el esquema. Y para reafirmar su autoridad, anunció que la comisión no se reuniría al día siguiente[256]. Pero Hallinan no estaba dispuesto a rendirse y el 10 de noviembre envió una carta a Cicognani en la que insistía en que los obispos estaban dispuestos a votar. Y aprovechaba la ocasión para quejarse de que, mientras el papa y los obispos deseaban de verdad un *aggiornamento*, su comisión no parecía estar por la labor[257].

La situación sólo cambió el 11 de noviembre, cuando Lercaro mandó al secretario de Estado una nota que exponía las dificultades que había[258]. Parece que Cicognani habló con el papa de los problemas de procedimiento de la comisión. También a Felici le interesaba el tema, y el conjunto de estas intervenciones consiguió algunos resultados[259]. El día siguiente, 12 de noviembre, los miembros de la

bre esa sección, tanto en el Concilio como en la comisión; 3) desde un punto de vista psicológico, hubiera sido mejor combinar la función legislativa de los padres durante las votaciones con su función deliberativa durante el debate en el aula; 4) votaciones organizadas singularmente racionalizarían y limitarían las discusiones conciliares. Cf. F-Calewaert, caja 4, documento 8 (Archivos de la diócesis de Gante); F-Jenny, caja 5 (CNPL); F-Bekkers, documento 780 (Archivos de la diócesis de s'Hertogenbosch).

254. Grimshaw, van Bekkum, Zauner, Rossi, Calewaert, Jenny, Spülbeck, Malula, Pichler, Rau, Jop y Martin (cf. T. J. Shelley, *Hallinan...*, 321).

255. Hallinan hizo las siguientes propuestas: Con el fin de evitar cargar aún más el trabajo del Concilio con discusiones minuciosas y prolongadas, los padres abajo firmantes, miembros de la Comisión de liturgia, piden: 1) Que inmediatamente, ya al principio de la reunión de hoy, la Comisión para la liturgia vote las propuestas de la subcomisión Lercaro; 2) que, en consecuencia, tras la relación de la subcomisión sobre la introducción y un breve debate sobre cada corrección, durante la cual, si así se pide, los peritos *in ordinem* puedan hacer uso de la palabra, la comisión pase a votar; 3) que las correcciones referidas por las respectivas subcomisiones, después de un breve debate y la votación sobre las secciones de cada capítulo, sean enviadas sin dilación a la secretaría; 4) que para evitar futuros retrasos y para satisfacer los deseos de los padres conciliares, se vote esta propuesta (F-Calewaert, caja 4, fondo 1, documento 11; Archivos de la diócesis de Gante).

256. Cf. T. J. Shelley, *Hallinan...*, 170.

257. *Ibid.*, 170, 321.

258. En el pro-memoria del cardenal editado por G. Alberigo, *Per la forza dello Spirito*, 16-17, se estudian muy bien estos problemas: muchas reuniones, pero pocos resultados. Otros, incluso el mismo Martimort, hicieron esfuerzos parecidos, aunque sin éxito: cf. A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 307.

259. Cf. T. J. Shelley, *Hallinan...*, 170-171.

comisión recibieron un *Ordo agendi*[260], y desde ese momento se aceleraron los trabajos. Era lo más propio en el momento en que el debate sobre el tema estaba a punto de acabar.

7. *Una conclusión en medio del caos*

Después de la intervención de la presidencia, el mismo 10 de noviembre se empezaron a discutir los capítulos V-VIII[261]. Durante esta y las dos siguientes congregaciones generales (12 y 13 de noviembre), la discusión se centró sobre todo en el año litúrgico (cap. V), aunque hubo bastantes intervenciones sobre los vasos y vestiduras litúrgicas (cap. VI), la música sagrada (cap. VII) y el arte sagrado (cap. VIII)[262]. Al discutirse a la vez estos capítulos V-VIII, el debate, que ya era largo de por sí[263], se volvió caótico[264]. La investigación siguiente es un intento de poner orden en ese caos, examinando las intervenciones capítulo a capítulo.

Con una breve y afable intervención del cardenal Spellman se empezó a trabajar sobre el año litúrgico. Dijo que habría que revisar todo lo que pudiera ayudar en el ministerio pastoral[265]. Dijo también que fijar una fecha inamovible para la pascua que pedía el n. 85 por razones ecuménicas, iba contra la tradición de la Iglesia católica romana, y que no veía por qué había que cambiar esta tradición[266]. Monseñor Ph. Nabaa (Beirut, Líbano) defendió, por el contrario, que la pascua tuviera una fecha fija, viendo ahí una oportunidad para la unidad de la Iglesia, y subrayó que la división actual de los cristianos era un escándalo para los no creyentes, diciendo que los católicos y los no católicos deberían llegar lo antes posible a un acuerdo sobre la pascua[267]. Lo apoyaba en este punto el cardenal Feltin, que estaba de acuerdo en que establecer una fecha fija para la pascua iba contra la tradi-

260. Cf. F-Calewaert, caja 4, fondo I, documento 13 (Archivos de la diócesis de Gante); F-C. de Clercq (Archivos Vaticano II, Facultad de teología, K. U. Leuven).

261. En su conjunto, los capítulos V-VIII fueron recibidos bastante positivamente y no hubo serias controversias sobre esto. Cf. A. Plaza (La Plata, Argentina), L. Raymond (Allahabad, India), en AS I/2, 477, 616; cf. también 645, 647.

262. Sobre casi todos los números de estos cuatro capítulos hubo al menos una intervención.

263. El 13 de noviembre, Felici recordó a los padres la necesidad de ser breves y de atenerse al tema (cf. AS I/2, 631).

264. Llama la atención que los «nombres grandes», con pocas excepciones, no tomasen la palabra en este debate. De todos modos, los obispos americanos, africanos y asiáticos estaban bien representados.

265. Respecto a la introducción de un calendario litúrgico fijo, cf. también, por ejemplo, Bafile (nuncio, Alemania), A. Baraniak (Poznan, Polonia), C. Zohrabian (AS I/2, 593-596, 599-600, 607-608). En cuanto al contenido, se pidió que se diera más importancia litúrgica a adviento y navidad. Cf. A. Jannucci (Penne-Pescara, Italia) y L. Bereciartúa Balerdi (Sigüenza-Guadalajara, España). También se pidió que se reconociera la dimensión social del pecado (cf. S. Hoa Nguyen-van Hien, Dalat [Vietnam]), en AS I/2 608-609, 612, 614.

266. Cf. AS I/2, 475.

267. Cf. AS I/2, 475-477.

ción, pero que a su juicio la gente no entendía por qué cada año ha de celebrarse la misma fiesta en días distintos. Para él, fijar una fecha invariable tenía sus ventajas pastorales y sociales y acabó apoyando la propuesta de Nabaa de que esta cuestión fuera estudiada y discutida por una comisión mixta[268].

Los representantes de los países de misión hicieron también muchas e interesantes propuestas sobre el año litúrgico. Monseñor S. Hoa Nguyen-van Hein (Dalat, Vietnam), por ejemplo, pidió en nombre de los obispos vietnamitas que se autorizara a las Conferencias episcopales a introducir fiestas litúrgicas que coincidieran con fiestas civiles para darles una dimensión cristiana y para manifestar a los no creyentes el respeto de los cristianos a las tradiciones ancestrales. También propuso celebrar el nacimiento de algunos mártires orientales con fiestas litúrgicas, para convertirlos en modelos para los fieles y para estimular el sentimiento religioso cristiano[269]. Estas propuestas son un ejemplo del esfuerzo de los países del tercer mundo para dar a la Iglesia unas características no alejadas de la realidad local.

Algunos padres pidieron más sencillez y sobriedad en la celebración del año litúrgico, otros que se diera más importancia a fiestas como la epifanía o la ascensión, que en los territorios de misión solían coincidir con días de trabajo y a las que no se podía prestar la debida atención[270].

El arzobispo de Siena, I. M. Castellano, advirtió, no sin razón, que los capítulos VI y VIII podrían ir juntos porque ambos tratan *de hecho* la misma materia[271]. En cuanto al capítulo VI –y al capítulo VIII[272]– casi todos propusieron que, teniendo en cuenta los abusos de que hablaba la introducción, la liturgia se distinguiera por una mayor sencillez evangélica, sin que esto signifique negar que el culto, como acto dirigido a Dios, tenga que ser bello[273]. El obispo chileno E. Larraín Errázuriz[274] recordó a los presentes que la liturgia es la celebración del misterio de Cristo y que el único modo de hacerle justicia es respetar la pobreza, tan alabada en el evangelio, evangelio que en este tema hay que proclamar al pueblo. Como decía san Agustín, la liturgia no celebra el *splendor divitiarum* sino el *splendor veritatis*, la revelación del amor de Dios en Cristo. Por eso, la Iglesia es-

268. Cf. AS I/2, 590-591. Entre los que proponían una fecha fija para la pascua por las razones ecuménicas que manifestaba el texto, estaban J. Khoury (Tiro de los Maronitas, Líbano), A. Sapelak (vicario apostólico para los ucranianos en Argentina), en AS I/2, 604-605, 660. Cf. también monseñor L. Raymond (Allahabad, India), en AS I/2, 616-617.

269. AS I/2, 613-614.

270. J. Cheng Tien-Siang (Formosa), en AS I/2, 668.

271. Son los capítulos *De sacra supellectile* y *De arte sacra*. Cf. AS I/2, 619; cf. también 630. P. Gouyon (Bayona, Francia) propuso también que los capítulos VII (*De musica sacra*) y el VIII se trataran conjuntamente (AS I/2, 628).

272. Tratamos a la vez las intervenciones sobre estos dos capítulos.

273. Cf. el acertado comentario de Gouyon (AS I/2, 626).

274. Larraín Errázuriz habló en nombre de algunos obispos sudamericanos (cf. AS I/2, 621). Dio explícitamente la bienvenida a los observadores, como había hecho Soares de Resende (Mozambique), en AS I/2, 600. La autenticidad de su testimonio estaba respaldada por el hecho de que él había transformado su palacio en una casa para pobres.

tá obligada a mostrar, tanto en sus palabras como en sus obras, su opción por los pobres, y tiene que cuidarse mucho de no ofender con sus riquezas en los lugares donde predomina la pobreza[275]. Es una cuestión de sensibilidad pastoral, porque una Iglesia que predica la pobreza no puede dar impresión de riqueza y pomposidad en sus celebraciones litúrgicas, única ocasión que muchas veces tienen los no creyentes para acercarse al conocimiento del cristianismo. Es mucho mejor tomar como ejemplo al niño de Belén[276]. Se afirmó, además, que, en la liturgia, se pueden conciliar perfectamente la belleza genuina y la sencillez y que esa combinación suele dar magníficos resultados[277].

No podemos olvidar la intervención de Yoshigoro Taguchi, obispo de Osaka[278], que dijo que el esplendor de los vasos litúrgicos era en Japón una ofensa, porque a los japoneses les gusta la sencillez, la finura y los colores discretos. Además, no entienden eso de quitarse y ponerse la mitra, arrodillarse para besar el anillo al obispo y otras cosas parecidas; son cosas occidentales ajenas a Oriente. Propuso que se añadiera un cambio al capítulo VI (número 88) que estableciera que los vestidos litúrgicos se adaptaran a las costumbres y sensibilidades de las comunidades locales. Terminó refiriéndose al número 99, precisando que la adaptación no tenía que ser una mera imitación del arte local[279]. L. Seitz (Kontum, Vietnam) hizo observaciones similares[280]. Dijo que el arte sacro está al servicio de la liturgia del pueblo de Dios y que debía ser sencillo, íntegro y pobre[281]. Desde una perspectiva asiática, algunos padres señalaron que el arte indígena podía expresar auténtica y dignamente lo sagrado[282]. Monseñor Gasbarri (Velletri, Italia), entre otros, llamó la atención sobre la importancia del arte moderno en la experiencia de lo sagrado[283]. También se dijo, finalmente, que sería bueno crear escuelas para promover el arte sacro[284].

Respecto a la música sagrada (capítulo VIII), los padres estaban de acuerdo en que había que dar a los laicos (y al clero) la oportunidad de participar activamente en ella, y eso implicaba que tenían que entender lo que cantaban[285]. Se solicitó

275. AS I/2, 621-623.
276. Cf. Gouyon (AS I/2, 627-628). El tema de la sobriedad litúrgica es un tema recurrente. Cf. J. Urtasun (Avignon, Francia), H. Golland Trinidade (Botucatú, Brasil), en AS I/2, 632, 645. Una voz discordante fue la de P. Zelanti (AS I/2, 640-641), que, respecto a la sobriedad, distinguió entre lo personal y las tradiciones litúrgicas.
277. Cf. Golland Trinidade, P. Baudoux (S. Bonifacio, Canadá), Ancel (obispo auxiliar de Lyon, Francia), en AS I/2, 645, 666-667, 682-683.
278. AS I/2, 630-631.
279. Cf. AS I/2, 651.
280. Seitz habló en nombre de los obispos vietnamitas.
281. AS I/2, 661-662.
282. Cf. AS I/2, 669.
283. AS I/2, 623-625.
284. Cf. AS I/2, 639.
285. Cf. A. Fustella (Todi, Italia), C. D'Amato, H. Volk (que dijo que todo el mundo debía poder participar en el canto y se pronunció a favor de los cantos en lengua vulgar), Badoux, M. Darío Miranda y Gómez (Ciudad de México, que calificó al esquema de restrictivo respecto al progreso en el terreno de la música: AS I/2, 636, 636-637, 662-664, 667, 669-670).

que se tuvieran en cuenta los recientes avances de una educación musical cada vez más extendida debida a la escuela, la radio y la televisión, y se pidió que la Iglesia diera en su liturgia una respuesta adecuada a este fenómeno[286]. El arzobispo Volk recordó a la asamblea que los hermanos separados consideran que el canto de la comunidad es una parte esencial de la liturgia y que habría que imitarlos en este punto[287]. Además, el cardenal Barros Câmara (Río de Janeiro) subrayó que la música es parte integrante de la liturgia y que por eso había que formar musicalmente a los candidatos al sacerdocio[288]. El cardenal Rugambwa, entre otros, pidió que se permitiera integrar la música sagrada con las músicas indígenas africanas, que desempeñaban un papel importante en la vida de los fieles, para optimizar la relación entre la liturgia y las características peculiares del pueblo africano, y requirió que en las comisiones para la música sagrada se incluyesen personas que conocieran la música de África[289].

Durante el debate del 13 de noviembre, el día anterior a la votación sobre el esquema en su conjunto, el cardenal Cicognani anunció que, ante la petición que le habían hecho muchos padres[290], el papa había decidido incluir en la misa el nombre de san José inmediatamente después del de María; además, quería que el Concilio honrase así a su patrono[291]. Esta decisión constituyó una sorpresa[292] y algunos empezaron a pensar si el Concilio no les estaba haciendo perder el tiempo[293]. Para otros era un golpe al ecumenismo o, al menos, una cosa totalmente superflua[294].

La comisión terminó el debate de la relación de Lercaro en la reunión del 12 de noviembre[295] y designó al propio Lercaro como relator para el debate general. Aunque algunos se opusieron a la decisión de someter a votación esta relación, Wagner

286. Cf. J. De Smedt (AS I/2, 697-700).

287. AS I/2, 664.

288. AS I/2, 588-589. W. Kempf (Limburg, Alemania) dijo algo muy parecido (AS I/2, 659).

289. AS I/2, 592-593. En su intervención por escrito hizo una petición similar para el arte sagrado. Desde la perspectiva de la India, Raymond hizo peticiones parecidas (AS I/2, 616-617).

290. El 5 de noviembre, Cousineau (Haití) se remitió a la instancia de más de 500 personas e instituciones a favor de san José. Cf. también la intervención de P. Cule (Mostar, Yugoslavia), A. Tedde (Ales, Italia), en AS I/2, 479-480, 483. Otros tomaron poco en serio a los «josefólogos». Es el caso de Ruffini, que presidía la asamblea el 10 de noviembre, y que dijo a P. Coule con amargo cinismo: «Rogo te, excellentissime Domine, ut concludas sermonem tuum piissimum! Certiorem te facio nos devotissimos esse erga S. Ioseph» (AS I/2, 480). A Tedde se le dijo con bastante sorna que a los predicadores no se les predica, y los obispos son predicadores (AS 1/2, 483). Otros santos tenían también valerosos defensores entre los padres. Cf. las intervenciones de J. Marling (Jefferson City, USA) a favor del beato Eimard y de san Gaspar del Búfalo (AS I/2, 598-599).

291. Esta propuesta no satisfizo por igual a todos los liturgistas. Cf. H. Schmidt, *La costituzione...*, 150.

292. AS I/2, 644. Sobre este tema, cf. R. Laurentin, *Bilan de la première session*, Paris 1963, 108; H. Fesquet, *Diario del concilio*, Milano 1967, 104-105; A. Wenger, *Vatican II. Première session...*, 95-96.

293 Cf. R. Laurentin, *Bilan...*, 27. Y. M. Congar, en «ICI», 1 de diciembre de 1962.

294 Cf. JCng, 137.

295 No se aceptó la propuesta de Dante de incluir en el esquema una sección sobre el proceso de canonización (cf. F-Jenny, caja 8 [CNPL]).

insistió, entre otros, en la necesidad de conocer qué pensaban los padres sobre la cuestión en su conjunto[296]. Se escucharon ahora las relaciones de la subcomisión cuarta (Martin) y las de las subcomisiones teológica y jurídica sobre la introducción. Martin dijo en su relación que su subcomisión se había reunido el 8 de noviembre[297] y había rechazado legítimamente las objeciones más importantes a la introducción[298], sin olvidarse de aportar las mejores correcciones[299]. Inmediatamente después expuso Gagnebet la relación de la subcomisión teológica, que se había reunido en el Angelicum los días 6 y 8 de noviembre[300]. Aunque estudió algunas peticiones de pequeños cambios que habían hecho algunos críticos del esquema como Parente, Browne y Staffa, decidió usar el término «instauranda», amparándose en algunos documentos papales[301]. A continuación de Gagnebet vino la relación de Bonet, de la subcomisión jurídica, en la que al parecer no había habido problemas. Se discutieron brevemente ambas relaciones sin que surgieran diferencias de opinión[302]. El 14 de noviembre Antonelli estaba preparado para exponer el texto corregido, que se aprobó con pequeños cambios. Al comenzar esta reunión se anunció que ya estaba preparada la *relatio* de Lercaro sobre las intervenciones generales, y se decidió presentarla en el aula tras un breve intercambio de opiniones sobre su valor y contenido[303]. Es ahora cuando se escucha la relación de Martin, que dijo que la subcomisión no había tenido en cuenta las quejas de algunos padres sobre el lenguaje poco claro de los artículos 1 al 9, porque no se habían propuesto mejoras concretas. La subcomisión mostró sus reservas sobre las demás propuestas de modificación, porque no estaban suficientemente fundadas[304]. Después de Martin, habló Gagnebet en nombre de la subcomisión teológica, que había tenido una reunión de tres horas los días 10 y el 13 de noviembre para discutir el capítulo I/1-9[305]. En la primera se decidió rechazar las propuestas de modificar radicalmente esta sección, en parte porque esa re-

296. *Ibid.*
297 La relación constaba de 6 páginas. Cf. papeles F-C. de Clercq, CCV.
298. *Ibid.*, 1-3. Por ejemplo, se rechazaban las críticas al uso de los términos *instaurare, instauratio* recurriendo a numerosos documentos del papa y también a otros no papales.
299. Cf. *ibid.*, 3, donde, tras las precisas consideraciones y siguiendo el consejo del cardenal Silva, se aceptó la propuesta de muchos padres de que se eliminara la frase del capítulo III, 25-26 «dum declarat se in praesenti constitutione nihil velle dogmaticae definire». El cardenal había hablado en nombre de los obispos chilenos y sus argumentos tuvieron muy buena acogida. También se siguió su consejo en el capítulo II, párr. 29-33.
300. En la primera parte de la reunión se discutió el cometido específico de la subcomisión teológica: parecer teológico y revisión de los textos de la Escritura. Cf. la relación de Gagnebet, 1 (F. van den Eynde [CCV]).
301. *Ibid.*, 2. Los demás cambios de esta comisión en la introducción fueron mínimos. Cf. también las notas de Jenny, miembro de la subcomisión (F-Jenny, caja 8 [CNPL]), donde se puede apreciar que la subcomisión consideraba un triunfo el movimiento de renovación: «instaurare est consacré».
302. Es notable la brevedad de ambas relaciones. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL).
303. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL). Para la verdadera y propia *relatio*, cf. *infra*.
304. Sin embargo, se aceptó la propuesta de incluir al Espíritu Santo en el capítulo I, 1 (I, 16) y I, 2 (I, 15). La subcomisión teológica había apoyado también esta propuesta. Cf. la relación de Gagnebet, 1 (F. van den Eynde, CCV).
305. Cf. las relaciones de F-C. de Clercq (CCV).

visión no era competencia de la subcomisión y en parte porque no lo veían necesario[306]. Sobre el capítulo I/1-19 se propuso, después de un largo debate, que se sustituyera el término *causa* por *instrumentum*, que tenía una amplia tradición y que había sido aceptado por los teólogos, aunque aún se seguía discutiendo sobre su contenido[307]. En cuanto a los comentarios sobre los números 1 y 2, se centraron primero en detalles, aunque esta subcomisión estaba de acuerdo en citar al Espíritu Santo en el número 2, 1.20[308]. Dijo también Gagnebet que su subcomisión había dedicado mucho tiempo a discutir I/3, 11.16-25, que trataba de las distintas formas de la presencia de Cristo[309]. Para responder al deseo de los padres se había elaborado un texto nuevo donde se explicaban más claramente las distintas formas de la presencia de Cristo[310]. Sobre el punto I/4-6 sólo se han hecho pequeñas modificaciones para que el texto se entienda mejor[311]. Bonet tomó después la palabra y presentó la relación de su subcomisión. En cuanto al capítulo I, insistió en que era extraordinariamente importante, desde el punto de vista jurídico, que se definiera atentamente la autoridad de los distintos órganos eclesiales en el tema de la liturgia[312]. Luego se empezó a debatir, pero ese día no se pasó del párrafo I/2.1-25.

Vamos a exponer brevemente cuál era la situación cuando el 14 de noviembre llegó el momento de votar. Había un pequeño grupo que rechazaba sistemáticamente todas las reformas importantes. Este grupo incluía a personas (como Ruffini) que habían sido o eran todavía miembros activos de la congregación del santo Oficio, de la congregación de Ritos o de la congregación de Seminarios. También pertenecía a él una parte del episcopado de habla inglesa, con representantes tan importantes como Spellman, McIntyre y Godfrey. Había también un segundo grupo, bastante numeroso, que era partidario de adaptarse moderadamente a los tiempos. Y existía un tercer grupo, integrado sobre todo por obispos del tercer mundo, que eran quizás los más radicales de los padres conciliares, que pedía una adaptación plena y esencial de los ritos a la situación y mentalidad de cada lugar. Este grupo contaba con enorme apoyo entre los liturgistas[313].

Tisserant pidió a la asamblea que se preparase para votar[314]. Se presentó a los padres una moción que había sido redactada bajo la dirección de Confalonieri[315] y que en su primera parte decía lo siguiente:

> Después de haber visto y examinado el esquema sobre la sagrada liturgia, el concilio Vaticano aprueba sus criterios directivos que, con la debida prudencia

306. Cf. la relación de Gagnebet, 6.
307. Cf. *ibid.*
308. Cf. *ibid.*
309. Cf. *ibid.*, 10-11.
310. Cf. la *relatio* motivada de Martin, *infra*, 168.
311. *Ibid.*, 12-13.
312. *Subcommissio iuridica-Continuatio* (F. van den Eynde [CCV]).
313. Cf. R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté...*, 235-236.
314. AS I/3, 10-11.
315. Cf. A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 304.

y conocimiento, pretenden que las distintas partes de la liturgia sean más vitales y formativas para los fieles, de acuerdo con las necesidades pastorales de nuestros días.

La segunda parte afirmaba:

Las enmiendas que se han propuesto en el debate conciliar, una vez debidamente examinadas y redactadas por la comisión conciliar sobre la liturgia, serán inmediatamente sometidas al voto de la congregación general, de forma que los votos de los padres puedan servir para preparar el texto definitivo[316].

Puesto que había muchos padres que se habían pronunciado más bien negativamente sobre el esquema, se esperaba la votación con cierta tensión. Después de todo, era la primera votación que se hacía en el Concilio. Por eso fue una gran sorpresa que, de un total de 2215 padres, 2162 aprobaran la moción. Los votos en contra fueron 46 y los nulos 7. Quedaba claro que detrás de las voces discordantes que rechazaban el esquema, que proponían cambios radicales o que querían pasarlo a la Comisión teológica por contener errores teológicos o pastorales, no había más que alrededor del 3% de los padres. Lo que sí había era una clara mayoría que ya no se reconocía en una liturgia que no estuviera en consonancia con los tiempos[317]. Los padres habían optado claramente por una forma distinta y más auténtica de vivir la liturgia. Y las intervenciones no dejaban ninguna duda sobre la solicitud pastoral que había presidido esa opción.

8. *Otras actividades de la Comisión litúrgica*

Se decidió, sin embargo, que la subcomisión teológica y la subcomisión de Martin se vieran a las 10 del día siguiente para estudiar el texto desde el párrafo I, 2, 1.25 hasta el I, 9. Por la detalladísima relación de Gagnebet[318] sabemos que se dedicó mucho tiempo a la cuestión de la presencia de Cristo. Se decidió aceptar las modificaciones ya propuestas por la subcomisión Gagnebet. Además, parecía que F. van den Eynde tenía problemas con la expresión «sub signis sensibilibus, ea quae significant sui cuiusque modo efficientibus» (p. 160, 1.30) porque implicaba más de lo que se operaba efectivamente en los sacramentos, los sacramentales y las restantes actividades litúrgicas. Se aceptó, pues, la propuesta de Vagaggini y se modificó el texto para dejar más claro cómo los signos sensibles operan la santificación de la persona[319]. Las demás modificaciones que se propusieron sólo pretendían clarificar.

316. AS I/3, 10. El texto fue leído en voz alta en latín, español, inglés, francés, alemán y árabe.
317. Cf. R. B. Kaiser, *Inside the Council...*, 86-87
318. Cf. R. Gagnebet, *Relatio a subcommissione theologica et de Cap. I (nn. 1-9) una simul concinnata* (5 pp.; F-C. de Clercq [CCV]).
319. *Ibid.*, 3.

La comisión se volvió a reunir el 16 de noviembre y dedicó todo el tiempo a discutir el número I, 2-9, pero no se hizo ninguna objeción esencial a las propuestas de la subcomisión[320]. Así pues, Martin estaba en condiciones de presentar el texto completamente revisado en la sesión del 19 de noviembre, que incluía las observaciones de los latinistas. Las modificaciones relacionadas con el latín no lograron la aprobación de los padres, porque algunas eran nuevas modificaciones de puntos ya modificados[321]. Se volvió a discutir, además, la añadidura «sacrificium» a I, 2, l.25, que había propuesto la subcomisión mixta del 15 de noviembre «ut magis completa sit doctrina»[322]. Al final, el texto se aprobó.

Monseñor Grimshaw tomó entonces la palabra y leyó la relación de la subcomisión sobre los números I, 10-15; 32-36. Era evidente que esta subcomisión no había tenido muchos problemas con la parte del texto que se le había encomendado, porque de hecho sólo se había reunido una vez. La propia relación pasó sin graves dificultades, aunque se discutiría brevemente los días 21, 22 y 23 de noviembre[323]. El 21 de noviembre se discutió ampliamente[324] sobre el lugar de la liturgia en la formación teológica en los seminarios y en las facultades de teología (I, 11)[325], aceptándose al final la propuesta de Antonelli de considerar a la liturgia «necesaria» en la formación de los seminarios e «importante» en la enseñanza universitaria[326]. Parece que el texto restante se aprobó sin problemas; sin embargo, la aprobación del capítulo II se recordó hasta que concluyó la discusión sobre las conferencias episcopales, discusión que tenía que ver con el trabajo de la subcomisión Calewaert.

Si tenemos en cuenta el tiempo que se consumió en la discusión de puntos menores como los que acabamos de citar, no es de extrañar que el 19 de noviembre Hallinan, acompañado ahora por Grimshaw, presentara un nuevo documento titulado *De modo procedendi*. En él se pedía que en la subcomisión competente no se discutieran ni las dificultades teológicas ni las *nugacitates latinae*, y que, al presentar una parte específica de un texto, el presidente de una subcomisión concreta no fuera responsable de que la formulación fuera clara. Con el fin de acelerar los trabajos, el documento proponía también que las correcciones de una subcomisión se sometieran a la comisión sólo después de revisadas por las subcomisiones competentes en los temas del lenguaje, y de los aspectos teológico y jurídico.

320. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL).

321. Cf. las notas de Jenny al *Textus capitis I, nn. 1-9. Emendationes a commissione et a peritis linguae latinae propositae* (5 pp.); F-Jenny (CNPL).

322. Cf. las notas de Jenny en *ibid.*, 2.

323. Cf. el *Ordo agendorum* para esos tres días (F-C. de Clercq [CCV]).

324. Jenny anotó lacónicamente: «On passe une heure sur le nr. 11» (F-Jenny, caja 8 [CNPL]).

325. Se dedicó gran parte del tiempo a la sustitución de «inter disciplinas principales» (p. 163) por «inter disciplinas necessarias et potiores», modificación que, a juicio de Grimshaw, otorgaría más peso al estudio de la liturgia sin situarla a la altura del dogma. Cf. la relación de Grimshaw, p. 1 (F-C. de Clercq [CCV]).

326. Los votos indican que 19 padres apoyaron la primera parte (liturgia en los seminarios) y 21 la segunda (liturgia en las facultades de teología). Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL).

Además, el texto se debía presentar de tal forma que la comisión pudiera votarlo inmediatamente con el *placet / non placet*. Y sólo se discutiría cuando hubiera una clara mayoría opuesta a la modificación. Al final de este proceso, el secretario prepararía un texto en tres columnas:

columna 1: texto original;
columna 2: todas las correcciones presentadas por la subcomisión a la comisión, aprobadas o no por ésta;
columna 3: un nuevo texto según las decisiones de la mayoría de la comisión[327].

Al mismo tiempo, y para presionar más, Hallinan redactó un breve texto en el que subrayó que los obispos de los Estados Unidos de América querían que se votara el capítulo I del esquema durante el primer periodo. Los obispos Tracy (Baton Rouge, Luisiana) y Connare habían recogido, durante la reunión del 26 de noviembre, suficiente número de votos para apoyar esta petición, pues la firmaron 132 obispos, rechazándola McIntyre y Hurley de St. Augustine[328]. Al día siguiente se remitió la petición a Spellman para que la entregara a la presidencia del Concilio, cosa que probablemente nunca hizo[329].

Había en la comisión otra persona que deseaba ardientemente que se votara. El 23 de noviembre, Jenny propuso que se acabara lo más pronto posible la discusión sobre el capítulo I para presentarlo íntegro a la votación, que debería tener lugar antes del 8 de diciembre. Si no se hacía así, los obispos volverían a sus diócesis con las manos vacías, cosa que no favorecería en absoluto ni a la reputación del Concilio ni a la reputación de la Iglesia[330]. Pero no era el mejor momento, porque en una reunión Pichler y Larraona se intercambiaron golpes bajos, y se acusó a Larraona de que no estaba cumpliendo con su deber[331]. De todos modos, tanto esta reunión como las que se celebraron los días 24, 26, 27, 28 y 30 de noviembre, tenían que afrontar el punto más delicado, a saber, el poder de las Conferencias episcopales y el uso de la lengua vulgar.

La relación de la subcomisión sexta fue leída por monseñor Calewaert. Se había reunido los días 15, 18, 19 y 22 de noviembre pero su trabajo sólo había logrado terminarlo el día anterior[332]. A instancias de Martimort, en la primera reunión se acordó modificar la estructura del capítulo I, 16-31[333]. En lugar del orden anterior: A (normas generales), B (criterios para adaptar la liturgia a las características peculiares y a las tradiciones de los pueblos), C (criterios que se derivan de la naturaleza didáctica y pastoral de la liturgia), D (normas fundadas en la natura-

327. Cf. F-Calewaert, caja 4, documento 19 (Archivos de la diócesis de Gante).
328. T. J. Shelley, *Hallinan...*, 173, 321.
329. *Ibid.*, 175, 322.
330. F-Jenny, caja 8 (CNPL).
331. T. J. Shelley, *Hallinan...*, 173, 321.
332. Esta relación, muy detallada, constaba de 22 páginas (cf. F-C. de Clercq [CCV]).
333. La sugerencia fue originariamente de monseñor Vielmo. Cf. A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 310.

leza comunitaria y jerárquica de la liturgia), la subcomisión proponía ahora un nuevo orden: A, D, C, B. Como es lógico, la introducción siguió donde estaba. Además, al número 28, que trataba de la autoridad en el tema de la liturgia, se le subdividió en tres párrafos y se le otorgó un puesto relevante entre las normas generales[334]. Finalmente, y pese a algunas dudas, al número 16 se le añadió un pasaje sobre la institución de un código litúrgico[335]. Cuando la subcomisión se reunió por segunda vez el 18 de noviembre, ya tenía en su poder las opiniones de las subcomisiones jurídica y teológica, que se habían reunido respectivamente los días 16 y 17[336]. Como la subcomisión había decidido dejar de momento las discutidas cuestiones de los números 20-22 y 24, la reunión pasó a discutir el número 28 (ahora 16) dentro del párrafo 2 del texto insertado por la subcomisión jurídica[337] y los números 18 y 19 (cambios mínimos). Durante la congregación general, el artículo 16 (revisión de los textos litúrgicos) había suscitado gran preocupación porque algunos decían que parecía que el Concilio se estuviera situando por encima del papa. Sin embargo, la subcomisión decidió al final dejar el texto como estaba, cambiando sólo algunos términos poco importantes[338].

Las modificaciones en los demás números eran también mínimas, lo que permitió que la comisión discutiera los números 20-22, a los que se había añadido una frase para poder integrar en la liturgia elementos de la cultura local[339]. Además, el número 21b se convirtió en un nuevo número en el que se permitía a las autoridades locales que prescribieran adaptaciones («adaptationes statuere»). La expresión Conferencias episcopales se cambió a menudo por «a competenti auctoritate ecclesiastica territoriali» (cf. 22, 1-2).

El 22 de noviembre, la comisión de dispuso a discutir la lengua de la liturgia. A la vista de la gran cantidad de planteamientos al respecto, la subcomisión optó por la *via media*, que había sido muy apoyada en el aula. En respuesta a las peticiones de los obispos africanos, entre otros, la palabra «occidentali» del primer pá-

334. Los párrafos 1 y 3 contenían el texto original, pero ahora dividido. Para el párrafo 2 se consultó a la subcomisión jurídica, porque se creía oportuno incluir en él una formulación jurídica.

335. Cf. la relación de Calewaert, 2-3.

336. El consejo de la subcomisión jurídica sobre el número 28, párrafo 2, era el siguiente. « Ex potestate a iure concessa, rei liturgicae moderatio, intra limites statutos, pertinet quoque ad competentes varii generis territoriales episcoporum coetus legitime constitutos» (cf. relación Bonet, 7; F-C. de Clercq [CCV]). La subcomisión también aconsejó modificar el número 24, ll.16-19 de esta manera: «Sit competentis auctoritatis ecclesiasticae territorialis, etiam, si casus ferat, consilio habito cum episcopis finitimarum regionum...». Las restantes sugerencias se refieren a detalles. Las sugerencias de la subcomisión teológica abordaban también cuestiones menores y no hacían ninguna propuesta sobre los números 20-22 y 24 que tenían tan mala fama. Cf. la relación Gagnebet, 3; F-C. de Clercq (CCV).

337. La subcomisión propuso que se cambiara «solius hierarchiae est aliquid in liturgia mutare» por «auctoritas competens in liturgia moderanda».

338. El añadido «episcopis» incluía a los obispos, mientras que el cambio «ex universo orbe» por «ex diversis orbis regionibus» tendía a garantizar que la Iglesia presente en todos los continentes tuviese un papel en la revisión. Cf. la relación Calewaert, 6.

339. *Ibid.*, 13.

rrafo se sustituyó por «in liturgia latina», y con el añadido de «salvo particulari iure legitime vigente» se subrayaba la atención hacia los que ya celebraban la liturgia en lengua vulgar con el permiso de la santa Sede[340]. Como se hizo con el segundo párrafo, no se acogió la propuesta de limitar con claridad o de permitir sin límites el uso de la lengua vulgar, y el texto no se cambió sino en pequeños matices menores. El término «Conferencias episcopales» del párrafo 3 fue sustituido por la expresión citada. Se estableció que los obispos locales pudieran emanar disposiciones sobre el uso de la lengua vulgar, aunque tendrían que ser confirmadas por la santa Sede. Finalmente se propuso que se incluyera un nuevo párrafo que dijera que la traducción de los textos latinos a la lengua vulgar tenía que ser aprobada por la autoridad local competente[341].

La Comisión litúrgica debía seguir las líneas generales que habían trazado las propuestas de las subcomisiones. Hubo protestas respecto el número 16 (revisión de los textos litúrgicos) porque pareció que se excluía a la congregación de Ritos, pero Larraona insistió en que era evidente que esa congregación tenía que intervenir en la revisión[342]. Se aceptó la sugerencia de Larraona de sustituir la frase «actis ab Apostolica Sede recognitis» por «actis ab Apostolica Sede probatis seu confirmatis»[343]. Para la reunión del día 23 quedaba pendiente el debate sobre la lengua que, como ya hemos dicho, continuó el 28 de noviembre. A pesar de la resistencia que opusieron algunos, sobre todo Dante, a quien mandó callar Larraona por sus ruidosas protestas[344] contra el uso de la lengua vulgar en la eucaristía, el primer esbozo elaborado por la comisión Calewaert salió indemne de las discusiones[345]. Después de leer y aprobar el 30 de noviembre la *Relatio ad Patres* (casi toda obra de Martimort[346]) con pequeñas modificaciones, la comisión pudo enviar todo a la imprenta. La relación de Grimshaw sobre los números 41-46 (antes 32-36) se aprobó rápidamente y, tras la lectura el 3 de diciembre de la *Relatio ad Patres*, ya estaba también esta parte lista para la imprenta. La comisión había logrado al menos terminar un capítulo satisfaciendo así el deseo de muchos de sus miembros. Hay que decir que, en conjunto, los trabajos de la comisión habían sido más eficientes desde que intervino Lercaro el 11 de noviembre y tras el subsiguiente cambio de actitud por parte de Larraona. La subcomisión teológica, que al principio se creía que iba a ser una especie de «perro guardián» había colaborado muy constructivamente; la subcomisión jurídica hizo unos comentarios breves y

340. Cf. *ibid.*, 16-17.
341. Cf. *ibid.*, 20-23.
342. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL).
343. Cf. A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 312. Que el 4 de diciembre Dante siguiera mostrándose insatisfecho de esta fórmula prueba que no todo el mundo estaba contento. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL); A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 313.
344. Lo que parecía molestar a Dante era que una cuestión tan delicada como ésta se hubiera sometido al Concilio y no a la congregación de Ritos. Cf. T. J. Shelley, *Hallinan...*, 174.
345. Cf. F-Jenny, caja 8 (CNPL).
346. Cf. A. G. Martimort, *Les débats liturgiques...*, 312.

puntuales y en ningún momento quiso dar una impronta jurídica a los trabajos. Las distintas subcomisiones habían trabajado con rapidez o, como en el caso de la subcomisión de Calewaert, habían preparado tan bien el dossier que se logró un consenso relativamente rápido en temas tan debatidos como las competencias de las Conferencias episcopales o el uso de la lengua vulgar en la liturgia.

Durante los últimos días de este periodo, la comisión pudo dedicarse con buena conciencia a la relación de la subcomisión Enciso. Este grupo, al que se había encomendado la revisión del capítulo II sobre el misterio de la eucaristía, se reunió con cierta regularidad. En la primera reunión, el 15 de noviembre, se ocupó de las observaciones sobre todo el texto y decidió cuáles eran de su competencia[347]. La segunda reunión fue el 17 de noviembre y se estudiaron las observaciones sobre la introducción del capítulo II, sugiriendo algunas modificaciones para ofrecer una visión más clara del misterio de la cruz, muerte y resurrección en el contexto de la eucaristía[348]. El 20 de noviembre discutió las observaciones al número 37 (sobre la renovación de la estructura de la misa) opinando que no había que tener en cuenta las críticas ya citadas que se habían hecho a este número. Tras sopesarlo, se decidió acoger la propuesta del cardenal Bea, que trataba de simplificar los ritos y de eliminar los sedimentos que se habían ido depositando con el tiempo así como las partes que no se entendían debidamente[349]. El 22 de noviembre, la subcomisión abordó los números 38-40. Tras examinar las observaciones, el número 38 quedó como estaba. Sobre el número 39, que trataba de la homilía, la subcomisión siguió el deseo de muchos padres y confirmó la necesidad de predicar los domingos y los días de fiesta. En cuanto a la oración de los fieles, se optó por una redacción que, según la petición de Pildain, hacía justicia a las necesidades de todos, incluso de los pobres[350]. Los números 41-43[351] se discutieron el 24 de noviembre. Después de sopesar todas las razones a favor y en contra del uso de la lengua vulgar, se optó por la propuesta de Léger, que decía que se debía usar la lengua vulgar en las lecturas y en *algunas* oraciones e himnos. Y se añadió que había que hacer lo posible para que los fieles pudieran cantar con más soltura los himnos latinos de la misa[352]. Sobre la comunión bajo las dos especies (n. 42), después de pensarlo mucho y a pesar del gran número de objeciones que había, se decidió aceptar las razones favorables a esa práctica, con una referencia expresa

347. Cf. la relación de Enciso, 1-2 (F-C. de Clercq [CCV]).

348. Es evidente el influjo, a nivel formal, de la Comisión teológica quizás en el texto que se presentó al final a la comisión, pero es difícil identificar una modificación a nivel de contenido. Cf. la relación de Gagnebet (p. 14) junto con el texto corregido sometido a la comisión (F. van den Eynde). Sin embargo, hay que advertir a este respecto que, en sus discusiones, la subcomisión teológica aportó pocas modificaciones de contenido a partir de las intervenciones de los padres.

349. *Ibid.*, 7-8.

350. Cf. la relación de Enciso, 11.

351. Recordemos que los números 41 (lengua vulgar) y el 42 (comunión bajo las dos especies) provocaron algunas reacciones durante las sesiones en el aula.

352. Cf. la relación de Enciso, 14. Este añadido respondía a los *desiderata* de Bea, Florit y Calewaert, entre otros.

al concilio de Trento[353]. La subcomisión tuvo también en cuenta los distintos supuestos prácticos (por ejemplo, cuando hay gran aglomeración de fieles) y ofreció algunas sugerencias sobre las ocasiones más adecuadas para dar la comunión bajo las dos especies[354]. El 26 de noviembre se terminó el debate sobre el capítulo II con la criba de los números 44-46. En los números 45-46 no cambió nada, aunque en el número 44 se incluyó la propuesta de Léger de promover la concelebración como signo de unidad. Desde una perspectiva contextual, la subcomisión volvió al texto originario de la comisión preparatoria, donde se proponía la concelebración en las misas conventuales y en las misas parroquiales más importantes[355]. Al hacerlo, la comisión optó claramente por hacer suyas las ideas del movimiento litúrgico.

La comisión[356] siguió casi al pie de la letra las sugerencias de la subcomisión aunque no se llegó a votar durante el primer periodo[357].

9. *Primeras votaciones*

Antes de proceder a votar no sólo los presidentes de las subcomisiones dieron a los padres una explicación, sino que recibieron también 11 fascículos con el viejo texto y el texto corregido en dos columnas[358]. También se les dieron las *Declarationes* desde el esquema originario sobre la liturgia, pues interesaba a los padres que estos fascículos contuvieran las discusiones sobre muchos matices y observaciones, aunque ya hubieran sido suprimidos definitivamente por la comisión.

Para votar las propuestas de corrección, los padres podían mostrar por escrito su acuerdo (*placet*) o su desacuerdo (*non placet*). Digamos que ninguna corrección singular fue rechazada por mayoría. Para votar cada capítulo, los padres tenían también una tercera posibilidad (*placet iuxta modum*).

353. Cf. la propuesta de la Comisión teológica (25 de noviembre), p. 23. Cf. F. van den Eynde (CCV).

354. A petición de muchos padres, se eliminó la extraña frase «sublato fidei periculo».

355. Cf. la relación de Enciso, 17.

356. Cf. la relación de Enciso junto con la *Commissio conciliaris de sacra liturgia. Caput II Schematis: De sacrosancto Eucharistiae mysterio. Textus a Subcommissione, iuxta disceptationem in Commissione habitam, emendatus* (papeles Lercaro, ISR, Bologna). Según la relación de Bonet, parece que la subcomisión jurídica no puso dificultades a la comisión de Enciso (Relación Bonet, 10-11; cf. F. van den Eynde, [CCV]).

357. El *Ordo agendorum* del 4 de diciembre incluye que en la reunión iba a seguir la discusión de la *relatio* de monseñor Enciso. Cf. también la *Ratio agendi in commissione conciliari de Sacra Liturgia congregationibus generalibus concilii oecumenici vacantibus, idest a die 8 dec. 1962 ad diem 8 sept. 1963*, p. 1: F. Jenny, caja 8 (CNPL, París); F-C. de Clercq (CCV). Como la subcomisión octava de Hallinan, después de las reuniones del 27 y 29 de noviembre y del 2, 3 y 5 de diciembre terminó con el tiempo justo la discusión del capítulo III, sólo se pudo entregar a los padres un ejemplar de la relación antes de irse. Por eso podemos dejarla ahora.

358. *Emendationes a Patribus conciliaribus postulatae a commissione conciliari de sacra Liturgia examinatae et propositae*. Los cinco fascículos que se distribuyeron en el primer periodo están en AS I/3, 114-115 y 693-701; AS I/4, 166-170, 266-277, 322-326.

Las modificaciones basadas en las observaciones generales fueron presentadas por el cardenal Lercaro en la decimonovena congregación general (14 de diciembre)[359]. A continuación de Lercaro, Martin explicó las enmiendas a la introducción (1-4)[360]. El resultado de la votación mostró que los padres estaban satisfechos de gran parte del trabajo de la comisión. El número 1, de 2206 padres presentes, obtuvo 2181 *placet*[361]; el número 2 fue aprobado por 2175 de los 2204 padres presentes[362]; el número 3, por 2175 de 2203 presentes[363]; el número 4, por 2191 sobre 2204 presentes[364]. Durante la trigésima congregación general del 30 de noviembre, Martin presentó las modificaciones al capítulo I (1-9; ahora 5-13) y advirtió en su introducción que la comisión había estimado que no era necesario revisar profundamente el texto. También le pareció inoportuno redactar doctrinalmente el texto aproximándose demasiado a la encíclica *Mediator Dei* porque el género literario de un documento conciliar es distinto al de una encíclica[365]. La comisión había pensado aceptar la sugerencia de dar más importancia al Espíritu Santo y con ese fin había incorporado tres añadidos[366]. Antes de entrar en detalles sobre las modificaciones del texto, Martin dijo que esta sección había tenido 59 modificaciones, de las que 9 eran de cierta importancia, 40 eran de estilo o lingüísticas, y las 10 restantes no tenían nada que ver con el contenido, pero aclaraban de algún modo el espíritu del texto. Por razones de tiempo, propuso que se votaran solamente 9 modificaciones importantes[367]. La modificación más importante en el número 5

359. El cardenal comenzó diciendo que la petición de algunos padres de disponer de las *declarationes* había sido aceptada por acuerdo mutuo entre la comisión y el consejo de presidencia. AS (I/1, 132, y I/3, 116-119) sitúan la relación de Lercaro el 17 de noviembre, pero en realidad se adelantó al 14 (G. Lercaro, *Lettere...*, 115-116). Respecto a las diferencias entre la presentación oficial de Lercaro en la congregación general, publicada en AS I/3, 116-119, y otra redacción, cf. M. Paiano, *Les travaux de la commission...*, 9-10.

360. Para evitar la confusión, en el texto que se presentó a este nivel, la introducción estaba también numerada (1-4) y se había optado por una numeración continua. En concreto, esto significó que I/1 se convirtió en I/5. Nuestras referencias seguirán la última numeración (cf. AS I/3, 695). Por lo que se refiere a las correcciones: al afrontar el número 1 se tuvo que hacer la modificación más importante sustituyendo «hermanos separados» por «todos los creyentes en Cristo». En el número 2, la expresión «visible e invisible» se sustituyó por «visible y dotada de realidades invisibles». A este respecto, a la expresión tan roma «Iglesia activa y contemplativa» se le daba un carácter más dinámico redactándola así: «ferviente en la acción y dedicada a la contemplación». Se suprimió la frase en que se decía, en el número 3, que en esta constitución el Concilio no tenía la intención de formular declaraciones dogmáticas. Las referencias a los ritos occidentales y orientales se cambiaron en referencias al rito romano y a todos los demás ritos (cf. AS I/3, 114-115; cf. también H. Schmidt, *La costituzione...*, 158.

361. 14 padres votaron en contra y hubo 11 votos nulos.

362. 26 en contra y 1 no válido.

363. 21 en contra y 7 nulos.

364. 10 en contra y 3 nulos.

365. Además, la comisión pensaba que la definición de liturgia, tal como la formulaba el documento que se estaba examinando, era suficiente y que por tanto no había que precisarla más, sobre todo porque una definición específica muy exacta no lograría en este momento un amplio consenso entre los expertos.

366. Precisamente en I/1 y I/2 (cf. AS I/3, 703).

367. Cf. AS I/1, 703.

fue la sustitución del término *causa* en la frase «ipsius humanitas fuit causa salutis nostrae» por el de «instrumentum» porque esta idea ya está presente entre los Padres y ha sido aceptada por todos los teólogos[368]. Al final del número 6 se añadieron las palabras «per virtutem Spiritus Sancti» resaltando una vez más el papel del Espíritu[369]. El número 7, que trataba de la presencia de Cristo en la eucaristía, fue sometido a una seria operación quirúrgica, pero su contenido no varió respecto al anterior[370].

En el nuevo texto se describían las distintas formas de la presencia de Cristo de este modo: Cristo está personalmente en la eucaristía tanto en la persona del sacerdote como bajo la forma de la eucaristía. Está también presente en la fuerza de sus sacramentos y en la palabra, porque cuando la Iglesia proclama la Escritura es el mismo Cristo el que habla[371]. Finalmente, siempre que la Iglesia ora o canta, Cristo está allí personalmente presente[372]. Las novedades respecto al número 8 eran dos modificaciones lingüísticas[373]. La frase «est tamen in suo centro, quod est divinum eucharistiae sacrificium, culmen ad quod omnia tendere debent, et simul fons a quo omnia procedunt» pasó del número 9 al 10 en una forma distinta[374]. Este desplazamiento hizo que este pasaje tuviera más peso porque pasaba a estar en el número que trataba específicamente del sacrificio eucarístico como fuente de vida para la Iglesia[375]. Las modificaciones a los números 11-13 casi no afectaron al contenido[376]. También ahora pareció bastante unánime la aprobación de los tex-

368. Es bastante posible que la connotación demasiado escolástica del término *causa* haya jugado un papel en esta modificación (cf. A. Bugnini, *La riforma...*, 44). La palabra «sacramenti» del número 6 se cambió por «per sacrificium et sacramenta» para dar más importancia a la eucaristía (cf. AS I/3, 704).

369. Cf. AS I/3, 696.

370. La razón de estas modificaciones formales era, según Martin, que muchos padres habían pedido que el esquema incluyera las distinciones de la *Mediator Dei*. Además, muchos padres habían mostrado sus reservas ante el uso de «et explicatur». Al hacer esto, el esquema daba la impresión de que las palabras de Cristo en la Escritura y la homilía que iba a continuación se situaban en el mismo plano, algo claramente falso. Finalmente, un importante número de padres había pedido cambios en el sacrificio de la misa. Todo esto hizo que se decidiera redactar un nuevo texto que reflejara el espíritu de la *Mediator Dei* y que concediera el espacio adecuado al sacrificio de la misa (cf. AS I/3, 705).

371. Se suprimió la frase que se refería a la presencia personal de Cristo en la explicación de la Escritura «por ser un planteamiento doctrinal no suficientemente desarrollado para un documento conciliar» (cf. A. Bugnini, *La riforma...*, 44).

372. Cf. AS I/3, 697. Al párrafo siguiente se le añadió este pasaje: «(Ecclesiam... sibi semper consociat), quae Dominum suum invocat et per ipsum aeterno Patri cultum tribuit». El motivo era mencionar el culto de Cristo, del que no se hablaba en ningún otro sitio.

373. Cf. AS I/3, 697-698.

374. El texto del número 10 era el siguiente: «Attamen liturgia est culmen ad quod actio ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat».

375. AS I/3, 706. Cf. también A. Bugnini, *La riforma...*, 44. Las demás modificaciones en este númeto fueron sólo aclaratorias.

376. Cf. AS I/3, 699-700. Al añadir en el número 12 la frase introductoria «Vita tamen spiritualis non unius sacrae liturgiae partecipatione continetur», se dio más importancia al significado de la piedad personal del fiel.

tos corregidos, pero sorprende que el número 6, tuviera 150 votos en contra, algo realmente notable habida cuenta de la unanimidad existente en los otros párrafos (sólo I, 10, 7 tuvo una parecida reacción negativa: 101 votos en contra)[377].

Monseñor Grimshaw presentó el 3 de diciembre las modificaciones al capítulo I (14-20) durante la vigesimosegunda congregación general. A su juicio, sólo dos de ellas eran dignas de mención, pues todas las demás eran aclaratorias o literarias[378]. Al añadirse «vi baptismatis», el número 14 subrayó vigorosamente que la participación activa de todos los fieles se funda en el bautismo y no en una autorización de la Iglesia[379]. El número 16 insistía en que la liturgia debía ser una asignatura obligatoria en los seminarios y en los colegios de las órdenes y congregaciones religiosas[380]. Estas ligeras modificaciones fueron aprobadas también por los padres por una mayoría apabullante[381].

En la trigésimocuarta congregación general, el 5 de diciembre, monseñor Calewaert presentó las modificaciones al capítulo I (21-40). Es evidente que los padres no estaban en sus sitios durante las votaciones anteriores, porque Felici, al hacer la introducción, les pidió expresamente que permanecieran en sus sitios durante las votaciones[382]. Subrayando que hablaba en nombre de todos los miembros de la comisión[383], Calewaert empezó su profunda *relatio*[384] remitiéndose a las líneas-guía para la realización del movimiento litúrgico que era el tema principal de esta parte del esquema. Y como había sido modificada sustancialmente, lo primero que hizo Calewaert fue poner de relieve las razones que habían movido a la comisión a hacer una nueva redacción. Para que no se ocultaran al lector materias muy importantes, dijo el comentador que las normas sobre la liturgia como acción de la jerarquía y como acción comunitaria (antes D y ahora B)[385], junto con las de la naturaleza didáctica y pastoral de la liturgia (que seguía siendo C), se habían colocado antes de los criterios para adaptarlas a la situación específica y a la tradición de los pueblos. De este modo se asentaban criterios marco para esa adaptación, en cuyo interior podrían concretarse las modificaciones «ut nullum dubium de iis moveri possit»[386]. Los números siguientes trataban del respeto a la tradición

377. El resultado negativo más próximo a éste se dio en la votación sobre el párrafo I, 5, 1: padres presentes: 2145; a favor: 2096; en contra: 41; votos nulos: 8.

378. Cf. AS I/4, 170.

379. Cf. AS I/4, 167, junto a la clarificación de Grimshaw en las páginas 170-171.

380. AS I/4, 167.

381. El resultado de la votación sobre el párrafo I/14 fue el siguiente: a favor: 2096; en contra: 10; nulos: 7. Sobre I/16: a favor: 2051; en contra: 52; nulos: 6. Cf. AS I/4, 213.

382. AS I/4, 266.

383. En la relación de Calewaert llama la atención la regularidad con que las observaciones y las críticas de los padres son mencionadas y seguidas de una reacción positiva o negativa.

384. Cf. AS I/4, 278-290. Sobre el revuelo causado porque el texto enmendado era demasiado largo, cf. por ejemplo, T. J. Shelley, *Hallinan...*, 175-176.

385. El título anterior *Normae ex natura communitaria et hierarchica liturgiae* pasaba a ser ahora *Normae ex indole liturgiae utpote actionis hierarchicae et communitariae propriae*.

386. Se cambiaron también de sitio algunos números de las distintas subdivisiones. Por ejemplo, el número 28 del esquema («Solius hierarchiae est aliquid in liturgia mutare»), que estaba entre los

y del comienzo de un legítimo progreso, pero también del espíritu bíblico de la renovación (antes nn. 18 y 19, ahora 23 y 24). Sólo ahora venía el número sobre la renovación de los libros litúrgicos (antes n. 16, ahora 25). En la sección B, el viejo número 17, sobre la necesidad de prestar atención al papel de los fieles, se encontraba ahora en las rúbricas (ahora n. 31). Al situar el número 27 (sobre la participación activa de los fieles) después de los números 28 y 29 (sobre la ubicación de las personas en las celebraciones comunitarias), la comisión quiso dar cierta coherencia a los números 30 y 31 porque ambos se referían a los laicos. La sección C quedó más o menos como estaba. Sólo se cambió el número 24 (sobre la lengua de la liturgia), que ahora se puso después de la sección sobre la lectura de la Escritura, la predicación y la catequesis litúrgica (sin que hubiera razones reales para este cambio). La antigua sección B pasó a ser la D sin ningún cambio en la secuencia de los números[387].

Después, Calewaert se detuvo en cada una de las secciones. Dijo que el viejo número 28 se había trasladado al número 22. Este desplazamiento era necesario porque, en el mayor número de casos, la renovación litúrgica debía ser llevada a cabo por los obispos en sus respectivos países y en circunstancias distintas. Además, muchos padres decían que no veían muy claro la expresión «Conferencias episcopales»[388]. Los canonistas de la comisión sugirieron que se añadiera a esta sección un párrafo totalmente nuevo en el que se decía que el ordenamiento de la liturgia, dentro de los límites definidos, era competencia de la autoridad de las distintas Conferencias episcopales legalmente instituidas (n. 22, § 2)[389]. Al número que se ocupaba de la revisión de los libros litúrgicos se le añadió un pasaje donde se decía que tendría que ser obra de expertos, que consultarían con los obispos[390]. La comisión afirmaba, además, que la revisión se haría lo más pronto posible, aunque sin obligarse a una fecha concreta[391]. Era claro que los desplazamientos de algunas partes del texto, los añadidos y las modificaciones habían dado más importancia a la aportación de los obispos para llevar a cabo la renovación litúrgica.

La tercera parte de los comentarios explicativos de Calewaert fue sobre las normas derivadas de la naturaleza de la liturgia como acción de la jerarquía y como acción de la comunidad. Al número 27 se le había añadido una frase que resaltaba el valor público y social de la eucaristía y de la frecuencia de los sacramentos[392]. Todavía más, se había suprimido en el número 32 la frase «salvis consuetu-

criterios que se derivan de la naturaleza comunitaria y jerárquica de la liturgia, se le pone ahora en el primer puesto de las normas generales (n. 22) para definir claramente cuál era la autoridad legítima en lo referente a la liturgia (cf. AS I/4, 278-279).

387. Cf. AS I/4, 279.

388. Cf. *supra*, 135.

389. Calewaert añadió que como la expresión «ex potestate a iure concessa» no implicaba definiciones jurídicas ni teológicas, se dejaba suficiente espacio para poder completar el texto en el futuro (cf. AS I/4, 280).

390. Cf. AS I/4, 270. Cf. también la motivación de la comisión en la p. 281.

391. Cf. AS I/4, 270, junto con el comentario de Calewaert en la p. 282.

392. Cf. AS I/4, 271.

dinibus ab ordinario loci approbandis», que debilitaba el concepto de la igualdad básica de todos los fieles en la participación en la liturgia[393]. Las demás modificaciones eran menos relevantes y no afectaban a puntos de capital importancia.

Ahora llegaba el momento de motivar los criterios que se derivan de la naturaleza didáctica y pastoral de la liturgia. Pues bien, también aquí la mayoría de las modificaciones fueron explicativas y por tanto poco llamativas. En el número 35 (antes 25) se insertó un párrafo que manifestaba el deseo de que, donde hubiera falta de sacerdotes, se organizaran en ocasiones específicas[394] celebraciones de la palabra de Dios[395].

Aunque habló básicamente de una parte de la sección B, Calewaert dedicó en sus explicaciones una sección aparte a la cuestión de la lengua, una discusión interminable que probablemente rondaba aún por la cabeza del auditorio[396]. Subrayó que la comisión había decidido ir por la vía intermedia, como habían pedido los padres, es decir, por una solución que daba la debida importancia tanto al latín como a la lengua vulgar. Se había modificado el nuevo número 36 (antes 24). En el párrafo I, donde el esquema originario hablaba de liturgia occidental, se decía ahora que el latín debía ser la lengua de los ritos latinos, con lo que se hacía eco del deseo de los obispos africanos de que se suprimiera la palabra «occidentalis» y, asímismo, al utilizar «ritos» en plural, se reconocía que, además del rito latino, hay otros ritos, como el ambrosiano, que tienen derecho de ciudadanía en la Iglesia católica romana. Como Roma ya había permitido antes que en algunas iglesias locales se hicieran celebraciones litúrgicas en lengua vulgar, se insertó la frase «salvo particulari iure»[397]. Se especificó además, en el párrafo 2, que el uso de la lengua vulgar podía ser muy bueno para los fieles, sobre todo en las lecturas, en las exhortaciones y en algunas oraciones e himnos. Los criterios para un uso correcto se ubicaron por separado en los capítulos siguientes[398]. Conforme al artículo 22, párrafo 2, la frase (demasiado desdeñosa) del párrafo 3, en el que a las autoridades locales sólo se les permitía presentar propuestas a la santa Sede, se corrigió en el sentido de otorgarles autoridad para poder decidir sobre el uso y los límites del uso de la lengua vulgar. La comisión satisfizo así el deseo de algunos padres de dar más poder a las Conferencias episcopales[399]. Sin embargo, se añadió que las decisiones que se tomaran tenían que ser aprobadas por la santa Sede, aunque hay que decir que, en este contexto, «aprobadas» era lo mismo que «confir-

393. Cf. AS I/4, 271.

394. Se propuso que fueran las vigilias de las fiestas mayores, algunas ferias de adviento y de cuaresma y los domingos y días festivos.

395. Cf. AS I/4, 273.

396. Se volvió a tocar a fondo este punto. Cf. AS I/4, 285-288. A ningún otro artículo se le prestó tanta atención.

397. Cf. AS I/4, 286.

398. El comentario de la comisión deja muy claro cómo fue madurando durante el debate la adhesión a la vía media.

399. Cf. AS I/4, 288.

madas»[400]. En contraposición al término «recognitis» del texto del esquema –término que parecía demasiado ambiguo– los nuevos términos elegidos conferían a las autoridades locales mayor capacidad de decisión y más espacio de maniobra sin violar los derechos de las instancias superiores[401].

En el párrafo cuarto, que era completamente nuevo, se propuso que la responsabilidad de la traducción de los textos litúrgicos se encomendara a las autoridades locales mencionadas en el número 36, párr. 3 con objeto de evitar que se multiplicaran las traducciones[402].

Calewaert terminó abordando los criterios para adaptar la liturgia a las características peculiares y tradiciones de los pueblos[403]. En esta ocasión las votaciones, que duraron dos días, no plantearon dificultades[404].

Al día siguiente, le tocó otra vez a Grimshaw presentar las correcciones al capítulo I, 32-36 (ahora I, 41-46), donde se abordaba el tema de la promoción de la vida litúrgica en las diócesis y parroquias, junto a las actividades pastorales y teológicas. Grimshaw dijo que, aunque esta sección contenía gran parte de la discusión sobre el cometido de los obispos, la comisión no había atendido las distintas sugerencias de los padres al considerar que correspondían al derecho canónico o que ya se habían tratado en otro sitio. Dijo también que aquí se trataba de principios generales y que, por tanto, no era el lugar de analizar las excepciones ni los aspectos particulares[405]. Y

400. «...De usu et modo linguae vernaculae statuere, actis ab Apostolica Sede probatis seu confirmatis» (AS I/4, 273).

401. Cf. AS I74, 288.

402. Cf. *ibid.*

403. Al número 37, que ya reconocía la dignidad de las tradiciones locales, se le incorporaba un añadido, que decía que estas tradiciones entrarían a formar parte de la liturgia siempre que fueran compatibles con los principios básicos de un verdadero y genuino espíritu litúrgico. El número 39, que trataba de los límites de la adaptación, fue sometido a una profunda revisión formal por la comisión (AS I/4, 289). La introducción al número 40 (sobre la adaptación de la liturgia) se volvió a redactar para mayor claridad y para satisfacer a algunos padres (cf. AS I/4, 274, 290). Se eliminó la cita de la congregación de Ritos del párrafo tercero de este número para que el papa fuera plenamente libre en el *modus operandi.*

404. Seguimos el orden de presentación de los textos enmendados. Estos fueron los resultados:
I, 25: a favor: 2087; en contra: 14; nulos: 9;
I, 37: a favor: 2083; en contra: 21; nulos: 10;
I, 39: a favor: 2044; en contra: 50; nulos: 15;
I, 36: a favor: 2033; en contra: 36; nulos: 5;
I, 36: a favor: 2011; en contra: 44; nulos: 17;
I, 36: a favor: 2016; en contra: 56; nulos: 10,
I, 36: a favor: 2041; en contra: 30; nulos: 8;
I, 35: a favor: 1903; en contra: 38; nulos: 145;
I, 27: a favor: 2054; en contra: 22; nulos: 6;
I, 22: a favor: 2037; en contra: 37; nulos: 4;
I, 32: a favor: 2023; en contra: 31; nulos: 4.
Que el párrafo I, 35 tuviera 135 votos nulos se explica porque muchos padres habían abandonado ya el aula para rezar el *Angelus* con el papa, que había estado enfermo durante dos días. Cf. A. Bugnini, *La riforma...*, 44.

405. AS I/4, 326.

explicó brevemente las tres correcciones[406]. Finalizados los comentarios explicativos, había llegado el momento de empezar a votar. Y se volvió a repetir lo de antes, que una mayoría aplastante votó a favor de las correcciones que se proponían[407].

El día 6 de diciembre, Felici propuso, en nombre de la presidencia, que a la vista de la mayoría de votos a favor de las modificaciones a la introducción y al capítulo I, se votara al día siguiente el texto íntegro[408]. Se aceptó su propuesta. Por tanto, el día 7 de diciembre se votó la introducción y todo el capítulo I. Estuvieron presentes 2118 padres. De ellos, 1992 votaron *placet*, 11 *non placet* y no menos de 180 padres *placet iuxta modum*. Sólo hubo 5 votos nulos[409]. Este resultado tan positivo consolidó los principios fundamentales de la renovación litúrgica del Concilio[410]. Y el mismo papa expresó también su satisfacción por este resultado inicial:

> No es casual que se haya empezado con el esquema sobre la sagrada liturgia, que aborda las relaciones del hombre con Dios. Se trata, pues, del supremo orden de relaciones que es preciso establecer sobre el sólido fundamento de la revelación y del magisterio apostólico, para actuar *in bonum animorum* con una amplitud de miras que nada tiene que ver con la superficialidad ni la prisa que a veces caracterizan las relaciones entre los hombres[411].

406. Dijo que se había suprimido la frase que afirmaba que el bautismo, la confirmación, la primera comunión, el matrimonio y los funerales sólo podrían celebrarse fuera de la propia parroquia por motivos válidos (antes, n. 43; ahora, n. 42), porque esta norma no era fácil de aplicar y además no tenía base en el derecho. Se introdujo una modificación en el número 44 (antes n. 34) que trataba de la creación de comisiones litúrgicas nacionales. Una vez más, en conformidad con el artículo 22, párr. 2, se decidió sustituir la frase «in singulis conferentiis episcopalibus nationalibus» por «a competenti auctoritate ecclesiastica territoriali» porque todavía no estaba claro el estatuto jurídico que se daría a las Conferencias episcopales. Finalmente, como las comisiones interdiocesanas de las que se hablaba en el número 45 (antes n. 35) no tenían *status* jurídico sino que se reducían a ser órganos consultivos, se añadieron los términos «collatis consiliis», tratando de dejar clara la ausencia actual de ese *status* jurídico (cf. AS I/4, 324 y 326-327).

407. I, 42: a favor: 1916; en contra: 115; nulos: 6; I, 44: a favor: 1981; en contra: 22; nulos: 11.

408. Cf. AS I/4, 361-362.

409. Cf. AS I/4, 384.

410. Cf. H. Schmidt, *La costituzione...*, 198-202.

411. AS I/4, 643-649; la cita, en 645.

4

Primera fisonomía de la asamblea

HILARI RAGUER

El balance del período preparatorio había resultado francamente decepcionante para las esperanzas conciliares.

> No se traiciona ningún secreto –comentaría después Hans Küng– al decir que en vísperas de la apertura del Vaticano II el estado de ánimo imperante no era en todas partes, Roma incluida, el mejor. No se percibía ningún optimismo. En todas partes problemas, preocupaciones, interrogantes: ¿cómo se desarrollarán las elecciones? ¿Qué acogida encontrarán los esquemas? ¿No hay acaso entre los 2000 obispos una ínfima minoría de espíritus abiertos? ¿Qué se podrá obtener? ¿No está ya todo decidido de antemano por esta preparación que lo ha sido todo menos satisfactoria? El espectro del sínodo diocesano romano rondaba y se hablaba de un *concilio lampo*, de un concilio relámpago, sin discusión seria[1].

Escribe uno de los más notables cronistas del Concilio, al describir la procesión inaugural:

> No todos los obispos sonreían cuando pasaban. Muchos creían que se había convocado el Concilio para avalar documentos previamente preparados. Algunos obispos estadounidenses habían dejado entender que estarían dos o tres semanas y que luego se volverían a casa. Y todos los obispos de Paraguay habían sido informados por un alto cargo eclesiástico de que en Roma estaba todo preparado y de que el Concilio acabaría pronto[2].

Si tomamos los *vota* de los obispos como radiografía del episcopado universal, la visión resultante es de unos padres del Concilio preocupados –si es que algo les preocupaba– por nimiedades y sin haber tomado conciencia de los profundos problemas de la Iglesia y de la sociedad contemporánea[3]. El trabajo de las comisiones preparatorias, controlado firmemente por la curia, no había hecho más que consolidar este estado de opinión general. Las voces de disenso que se habían pronun-

1. H. Küng, *Le Concile, épreuve de l'Église*, Paris 1963, 65.
2. R. M. Wiltgen, SVD, *The Rhine flows into the Tiber*, Chawleigh 1967, 13.
3. Cf. el estudio de los *vota* en el vol. I, capítulo 2 de esta obra y los análisis allí citados.

ciado en un sentido renovador eran importantes, pero contadísimas, y se habían movido en un terreno de estricta reserva que no transcendía al público. Al cardenal Döpfner, que le había preguntado con cuántos obispos italianos creía que podrían contar, el cardenal Montini le había contestado que apenas con una treintena, sobre 344. Y, según el testimonio del entonces obispo auxiliar de Barcelona, futuro cardenal Jubany, los obispos españoles adictos a la renovación conciliar eran, al principio, exactamente 11 sobre 78. Sin embargo, apenas, con las primeras actuaciones conciliares, aquella multitud de obispos llegados de todo el mundo empieza a tomar conciencia de sí misma, la opinión general que se cristaliza y el rostro que consiguientemente ofrece la asamblea resulta radicalmente distintos, hasta el punto de que las nociones de mayoría y minoría cambian de sentido en muy poco tiempo[4]. La consolidación de las dos posiciones se produjo en la discusión sobre la introducción de la constitución litúrgica, a propósito de la introducción de la lengua vulgar y de las facultades atribuidas a las Conferencias episcopales, en vez de a las congregaciones romanas. Joseph Ratzinger dijo durante la intersesión que «el grande, sorprendente y genuinamente positivo resultado de la primera sesión» había sido el no haberse podido aprobar ningún documento, lo que demostraba «la fuerte reacción contra el espíritu que había detrás del trabajo preparatorio»; esto constituía, a su entender, «la característica de la primera sesión del Concilio que verdaderamente hacía época»[5].

¿Cómo se produce esta inversión de posiciones y de fuerzas? Este es el centro de interés del presente capítulo. Después de explicar la composición de la asamblea, veremos el papel que jugaron algunos grupos a los que el reglamento del concilio no atribuían ninguna competencia: ante todo las Conferencias episcopales, pero también algunos grupos informales. Veremos también el ámbito de los medios de información, que no fueron simplemente informadores del acontecimiento conciliar con una amplitud de la que no había gozado ningún concilio anterior, sino que también, actuando en sentido inverso, influyeron en los mismos padres conciliares. Deberemos hablar también del pueblo de Dios, que no fue simple espectador del espectáculo, sino que por intermedio de los medios de comunicación actuó como una caja de resonancia con innegable repercusión. Pero sin duda la clave de la inversión de mayoría y minoría fue la persona de Juan XXIII, que fue el gran catalizador de los pocos obispos renovadores, el que supo entusiasmar al pueblo de Dios y a la opinión mundial con su proyecto y que, a su vez, en esta

4. Ya desde el comienzo de la discusión del esquema sobre la liturgia un obispo melquita, monseñor Néophytos Edelby, se da cuenta de que se ha invertido la proporción: «On sent dans l'assemblée un double courant: un courant conservateur, représenté surtout par les Italiens et les Nord-Américains, et un courant réformateur, mais modéré, représenté par le reste des Européens et les évêques missionnaires. Ce dernier courant semble devoir l'emporter» (*Souvenirs du deuxième Concile du Vatican,* manuscrito conservado en el *Istituto per le Scienze* Religiose, 22 octubre 1962). A decir verdad, los términos «mayoría» y «minoría», en el sentido que aquí les damos, no aparecen sino en comentarios algo más tardíos.

5. Cit. por R. M., Wiltgen, *The Rhine...*, 59.

simpatía universal suscitada por su persona y su concilio, encontró fuerza moral para superar la oposición que en la Curia imperaba hacia la idea de un concilio renovador.

1. *Composición de la asamblea*

La primera y la más visible externamente de las características del Vaticano II fue el gran número de los participantes; la segunda fue su variedad. En este apartado, además de aducir algunos datos estadísticos, recogeremos algunos detalles, entresacados del rico anecdotario conciliar, que, más allá de la curiosidad, confiamos que puedan servir para dibujar el rostro ofrecido por la asamblea. Veamos ante todo qué personas la integraban.

a) *Padres conciliares*

El reglamento no innovaba respecto a los convocados, sino que se remitía al Código de Derecho Canónico y al Código de Derecho Oriental[6]. La normativa del Código de 1917 para los concilios ecuménicos (que aún no se había aplicado), contenida en los cánones 222-229, establecía que se convocarían, con derecho de sufragio deliberativo: 1. los cardenales, aunque no fueran obispos[7]; 2. los patriarcas, primados, arzobispos y obispos residenciales, incluso los aún no consagrados; 3. los abades y prelados *nullius*; 4. el abad primado[8], los abades superiores de congregaciones monásticas y los superiores generales de las religiones clericales exentas, excluyendo expresamente, a menos que el papa en la convocatoria dijera otra cosa, a los de las demás congregaciones religiosas (es decir, las no clericales y las no exentas). En cuanto a los obispos titulares, parece ser que Pío IX, que en la conducción del Vaticano I se reveló menos autoritario de lo que suele decirse[9], había dudado antes de convocarlos al Vaticano I, aunque finalmente se decidió por la afirmativa, e igualmente llamó a los superiores mayores religiosos pensando en el abad Próspero Guéranger, fundador de Solesmes y destacado ultramontano[10]. El

6. Reglamento del Concilio Ecuménico Vaticano II, art. 1°, n° 2, que cita el canon 223, n° 1 del Código de Derecho Canónico y el canon 168, n° 1 del Código de Derecho Oriental.

7. Seis meses antes de inaugurar el Concilio, por el «motu proprio» *Cum gravissima*, de 15 abril de 1962, Juan XXIII dispuso que todos los cardenales revestirían la dignidad episcopal, por lo que todos los que no gozaban de ella fueron consagrados obispos.

8. Se refería al Abad Primado de la Confederación Benedictina, creada en 1893 por León XIII con la intención de unificar un poco las diversas Congregaciones de la Orden de San Benito y centralizar su relación con la santa Sede.

9. Cf. René Rémond, prólogo a Ph. Levillain, *La mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un Concile*, Paris 1975, 10.

10. Cf. R. Aubert, *Pío IX y su época*, (Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia,* vol. XXIV), Valencia 1974, 300.

código de 1917 hacía suya, con alguna reticencia, esta praxis, aunque dejaba abierta la posibilidad contraria, al disponer que «los obispos titulares, si son convocados, tendrán también sufragio deliberativo, si no se dice expresamente otra cosa en la convocatoria». Finalmente, preveía la invitación a teólogos o canonistas, pero con sufragio meramente consultivo.

La bula papal de convocatoria del Vaticano II[11] se ajustó a los mismos criterios, convocando con plenos derechos a los obispos titulares, si bien no atribuía a los peritos el rango de miembros del concilio, ni siquiera con voto consultivo: «...todos nuestros queridos hijos los cardenales, los venerables hermanos patriarcas, primados, arzobispos y obispos, o residenciales, o sólo titulares, y también todos los eclesiásticos que tienen el derecho y el deber de asistir al Concilio ecuménico». El reglamento del Concilio, en su artículo 1, 3, excluía expresamente a los «teólogos, canonistas y demás expertos» del número de los padres conciliares, ni siquiera con voto consultivo, y los relegaba a la función de «ayudantes» de los padres, más o menos como el personal auxiliar: «notarios, promotores, escrutadores, secretarios, archiveros, lectores, intérpretes, traductores, taquígrafos y técnicos». Según el artículo 10, 1, podían asistir a las congregaciones generales, pero no podrían hablar más que en el caso de que fueran preguntados; asistieron, pero ni una sola vez se invitó a un perito a hablar en el aula conciliar. Sin embargo, fue muy importante la labor de estos colaboradores; no sólo de los peritos conciliares propiamente dichos, sino también de los expertos que los episcopados o algunos obispos particularmente habían traído consigo. Las conferencias o mesas redondas a que numerosas conferencias episcopales o centros de estudios eclesiásticos les invitaban eran ocasiones de encuentro y diálogo de los padres conciliares, y allí empezaron muchos a cambiar su mentalidad teológica.

Los peritos «progresistas» eran mucho más solicitados que los «conservadores», quizá porque estos últimos no decían nada nuevo que no contuvieran los manuales que los obispos ya habían estudiado. El padre Congar, en su diario íntimo, se lamenta de que, a pesar de su salud precaria, ha de atender incontables solicitudes, a las que le duele negarse. El texto de aquellas conferencias, multicopiado, se distribuía por las residencias de los distintos grupos de obispos, pasaba de mano en mano y se comentaba. Hasta algunos obispos conservadores tenían curiosidad por enterarse de qué decían exactamente Schillebeeckx, Rahner o Congar. Un experto llamado por el episcopado español, el padre Adalbert Franquesa, monje benedictino de Montserrat, refiere en su diario personal las reuniones casi diarias que durante la discusión del esquema de liturgia tenían los liturgistas convocados por el episcopado español, en las cuales determinaban los *vota* que a su entender convenía presentar y proponían qué obispos los podrían defender, y también cuenta las importantes reuniones que tuvieron en el Hotel Columbus con los principa-

11. Constitución Apostólica *Humanae salutis*, 25 diciembre 1961; *AAS* 54 (1962) 5- 13; *L'Osservatore romano*, 26-27 diciembre 1961.

les liturgistas de otros episcopados (Martimort, Gy, Wagner, etc.), en las que se decidía la estrategia común a adoptar.

Un año más tarde (6 julio 1963) Pablo VI extendió el derecho de participar en el Concilio, con voto deliberativo, a los prefectos apostólicos, aunque no gozaran de dignidad episcopal. Eran unos 80.

Unos 2.500 obispos[12] y otros padres conciliares participaron en la primera sesión conciliar, sin contar a los peritos, observadores y personal auxiliar. Piénsese que el primero de los concilios ecuménicos, el reunido en Nicea el 325, era tradicionalmente llamado el «grande y santo sínodo de los 318 padres», y en realidad apenas pasaron de los 220. Y el último que se había celebrado, el Vaticano I, a pesar de disponer ya de medios de transporte muy perfeccionados en comparación con los de los siglos anteriores, sólo congregó en la sesión inaugural, el 8 de diciembre de 1869, a 642 prelados con derecho a voto, lo que con todo hacía exclamar al obispo Ullathorne: «Nunca antes de hoy ha visto el mundo una asamblea semejante de prelados». Según una información oficial vaticana, los miembros de derecho del primer período de sesiones del Vaticano II fueron 2904, si bien sólo estuvieron efectivamente presentes 2449 (89, 4%)[13]. Según unas estadísticas oficiosas que entonces circularon entre los informadores[14], los convocados al Concilio habían sido 2778. De ellos 87 eran cardenales y patriarcas (3, %); 1619 arzobispos u obispos residenciales de diócesis (58, %); 975 obispos titulares o auxiliares (35%); y 97 superiores generales de órdenes o congregaciones religiosas. Había 939 religiosos (38%) y el resto pertenecía al clero secular. Procedían de 116 estados distintos: 849 de Europa occidental; 601 de América latina; 332 de América del Norte; 256 del mundo asiático; 250 de África negra; 174 del bloque comunista; 95 del mundo árabe; y 70 de Oceanía. Europa occidental, con un 33, 0% de los católicos del mundo, tenía el 31, % de padres conciliares, mientras América Latina, con el 35, 3% de los católicos del mundo, sólo tenía el 22, 3%. Estaban relativamente sobrerepresentados Africa negra, con el 4, 8% de los católicos del mundo y el 9, 0% de los padres; el mundo árabe, con el 0, 1% de los católicos y el 3, 3% de los padres; Asia y Oceanía, con el 6, 1% de los católicos y el 12, 0% de los padres; y América del Norte, con el 8, 9% de los católicos y el 12, 6% de los padres conciliares.

En cuanto a la edad, sobre la base de la estadística últimamente citada, J. L. Martín Descalzo calculó que el 60% de los padres no llegaban a los 62 años, el bloque más numeroso había nacido en el primer decenio del presente siglo, y un

12. Los obispos que debían ser convocados eran 2681 según un documento mimeografiado distribuido en Roma; 2693 según el cómputo de *Bilan du Monde*.

13. *I Padri presenti al Concilio Ecumenico Vaticano II*, a cura della Segreteria generale del Concilio (Roma, 1966). Según la base de datos del Istituto per le Scienze Religiose los participantes en la primera sesión fueron 2.443.

14. J. L. Martín Descalzo, *Un periodista en el Concilio, Primera etapa*, Madrid 1963, 107-114. Este documento romano es utilizado también en el *dossier* publicado en el número especial de *Informations Catholiques Internationales* sobre el Concilio del 1 de octubre de 1962.

59, 2% habían nacido entre 1900 y 1920, de modo que tenían entre 42 y 62 años, como puede verse por la siguiente distribución según la fecha de nacimiento:

Antes de 1871	9
Entre 1871 y 1880	124
Entre 1881 y 1890	418
Entre 1891 y 1900	521
Entre 1901 y 1910	981
Entre 1910 y 1920	604
Después de 1920	24[15].

Con todo, conviene no precipitarse al sacar consecuencias de esta distribución por edades. El cardenal Ottaviani, enérgico líder del sector conservador, tenía 71 años al empezar el Concilio, y uno de los padres conciliares más carismáticos resultó ser un anciano de 84 años: el patriarca de Antioquía de los melquitas Maximos IV Saigh.

Era previsible que, sobre todo entre aquel 40% de padres conciliares mayores de 60 años se produjeran bajas por defunción o enfermedad, a la vez que se les sumaban otros obispos recién nombrados. El arzobispo emérito de Salisbury (Rhodesia) y titular de Velebusdo, Aston Chichester, SI, falleció súbitamente en el mismo atrio de la basílica una hora antes de empezar la VI congregación general, el 24 de octubre. El italiano Alfonso Carinci, obispo titular de Seleucia de Isauria, y que siendo un niño de siete años había servido como acólito en el Vaticano I, cumplió 100 años el 9 de noviembre, y cuando, en su ausencia, el cardenal Frings lo anunció durante la congregación general de aquel día, fue muy aplaudido por todos los padres conciliares puestos en pie; al final de la jornada monseñor Felici leyó el telegrama que el Concilio le dirigía felicitándole y deseándole que viviera muchos años; asistió a la mayoría de congregaciones de la primera sesión y a algunas de la segunda, pero falleció el 6 de noviembre de 1963 y así ya no pudo participar en el tercero y cuarto período de sesiones. El más joven, con 34 años, era el peruano Alcides Mendoza Castro, obispo de Abancay, que solía pasar a recoger al anciano Carinci en su residencia para ir juntos al Vaticano. La lista definitiva de todos los padres conciliares ha costado establecerse, incluso en la documentación oficial, pero la informatización de datos emprendida por el Istituto per le Scienze Religiose de Bolonia permite cifrar con toda seguridad en 3054 el número total de los padres conciliares, aunque algunos sólo lo fueron al principio y otros sólo al final. De estos 3054 del censo total, tomaron parte en el primer período de sesiones 2443 padres, y sólo 1897 participaron en las cuatro sesiones[16]. El recuento de los votos no admite dudas: a lo largo de la primera sesión, la asistencia a las congregaciones generales descendió desde 2381, en la II congregación general el 16 de

15. J. L. Martín Descalzo, *Un periodista en el Concilio*, 109.
16. Cómputo del autor sobre la base de datos del Istituto per le Scienze Religiose de Bologna.

octubre, día de la elección de las comisiones, hasta 2086, en la XXXV congregación general, el 6 de diciembre[17].

Sobre estas cifras de participantes en una o varias sesiones, hay que tener en cuenta que no pocos obispos, aun participando, no estuvieron íntegramente todo el tiempo del período de sesiones en Roma, sino que, sobre todo los europeos, cuyas diócesis no estaban muy lejos, iban y venían. Después de todo lo que habían dicho y escrito a sus fieles durante el período preparatorio sobre la importancia del Concilio, no podían abandonarlo, pero cuando se apercibieron de que duraría mucho más de lo que se habían imaginado tuvieron que tomar medidas para el buen gobierno de sus respectivas diócesis. En algunos casos, los que tenían obispos auxiliares que les habían acompañado a Roma les hicieron regresar para velar por la diócesis, mientras ellos permanecían en la ciudad eterna. Anticipándose al evento, la santa Sede había concedido a los obispos que acudieran al Concilio la facultad de delegar para la administración del sacramento de la confirmación[18]. La misma santa Sede comunicó a los nuncios, para que retransmitieran la consigna a los respectivos episcopados, que no convenía abandonar por largo tiempo las grandes ciudades, y que, donde había más de un prelado, era oportuno que, al menos por largos períodos, quedara allí alguno de los obispos[19].

El art. 41 del reglamento asumía literalmente el canon 225 del CIC y el 170 del CIO, según los cuales no se podía abandonar el Concilio sino con licencia del presidente. Era una norma pensada para la eventualidad –absolutamente impensable en 1962– de que algún grupo de obispos boicoteara la celebración conciliar. Para el caso no de abandonar el Concilio, sino de simplemente no asistir a alguna de sus sesiones públicas o congregaciones generales, no haría falta pedir permiso, sino que, según el art. 42 del reglamento, bastaría indicar el motivo de la ausencia al Consejo de presidencia, por conducto del secretario general. Así lo recordó a los padres conciliares el secretario general, Felici, a los pocos días de iniciarse el Concilio[20], precisando que no haría falta esperar respuesta.

Después del número, lo primero que se apreciaba, al contemplar la asamblea, era su variedad. Las imágenes del evento, las crónicas de los periodistas y los recuerdos de los que se hallaron allí coinciden en mostrar el espectáculo de obispos de todas las partes del mundo. Pero, más allá de las anécdotas pintorescas o de impresiones superficiales, este hecho constituía una auténtica experiencia espiritual de una intensidad hasta entonces desconocida. Ya antes de la apertura lo había proclamado monseñor Garrone:

17. Cf. la estadística y curva gráfica de R. Laurentin, *Bilan de la première session*, París 1963, 56-57.

18. Decreto de la S. C. de la Disciplina de los Sacramentos de 4 octubre de 1962, «OssRom» del mismo día inaugural, 11 de octubre de 1962.

19. Entrevista al arzobispo Morcillo: *Ecclesia* (Madrid), 27 de octubre de 1962.

20. 23 de octubre de 1962, 5ª congregación general.

> La Iglesia hace hoy lo que podríamos llamar la experiencia física de su universalidad. Nosotros creíamos en ella hasta aquí, la proclamábamos en nuestro Credo; y ahora, por múltiples causas, la *experimentamos* sensiblemente. Pueblos lejanos, que para nosotros no eran más que nombres sobre un mapa, toman a menudo un rostro y se vuelven extraordinariamente vecinos: era un país, ahora son hombres. Comprendemos brusca y brutalmente lo que esto significa, que no es sino que Jesucristo es el rey del universo, porque ese universo está ahí, ante nuestros ojos. Pero al mismo tiempo la Iglesia mide con una especie de estupor las fronteras reales de este Reino: Haití, Goa, Katanga y Kuwait no son simples ideas, son hombres por los que Cristo ha muerto y, sin embargo estando ahí tan cerca de nosotros, a nuestro lado, ¡nos parece que Cristo está ausente! He aquí el alma del Concilio[21].

Pero este espectáculo no constituía una manifestación triunfalista de una Iglesia replegada en sí misma, sino que el despliegue de *mass-media* en torno al Concilio les recordaba la realidad de la humanidad que es la razón de ser de la Iglesia. En vísperas del comienzo escribía el P. Congar:

> Hoy se ha de anunciar el evangelio a un mundo en el que un hombre de cada cuatro es chino, donde dos de cada tres no comen según el hambre que tienen, donde uno de cada tres vive bajo un régimen comunista y donde uno sobre dos no es católico[22].

Nunca un concilio había sido tan numeroso, nunca había estado tan pendiente de los problemas de la humanidad, nunca la humanidad había estado tan interesada por un concilio.

El salto cuantitativo del Vaticano II con respecto a todos los concilios ecuménicos entrañaba a la vez un cambio cualitativo. Probablemente no ha habido otra asamblea deliberante, tanto eclesiástica como civil, de tal volumen (salvo, tal vez, la asamblea popular china, más aclamatoria que deliberante). En la primera votación conciliar, el 16 de octubre, para elegir los 160 miembros de las diez comisiones, el elevado número tanto de los votantes como de los puestos a cubrir hizo que tuvieran que controlarse más de 400.000 nombres, lo que obligó a suspender las sesiones hasta el día 20. En el curso de la eucaristía celebrada en rito ambrosiano por el cardenal Montini, el 4 de noviembre, el santo Padre pronunció en el aula conciliar una homilía en la que calificaba el acontecimiento de «no superado en la historia de los siglos pasados y difícilmente superable en el porvenir», y se complacía de la presencia de «este vuestro inmenso coro de dos mil quinientos obispos»[23]. Según comunicó a la asamblea el secretario general, monseñor Felici, en la XXV congregación general (6 de diciembre), en el curso de la primera sesión habían hablado 587 padres conciliares y otros 523 habían presentado por escrito sus

21. «ICI», 1 de febrero de 1962.
22. «Le Monde», 6 de septiembre de 1962.
23. «OssRom», 5-6 de noviembre de 1962.

observaciones a los esquemas. Era evidente que el método de trabajo tenía que ser muy distinto de los concilios anteriores, si se quería salvar tanto el legítimo protagonismo de los obispos y su libertad de intervención como la eficacia de la labor a realizar. El proceso para el examen de los esquemas, escrutinios, procedimiento en las congregaciones generales y estudio de esquemas y enmiendas en las comisiones, establecido en los números 31 al 70 del reglamento, se reveló insuficiente, y hubo que apelar al modelo de la moderna práctica parlamentaria y, más generalmente, al método de trabajo de congresos y asambleas, incluso menos numerosas que el Concilio.

La actividad de los padres conciliares no se agotaba con la asistencia a los debates. Los contactos entre obispos de un mismo país y con otros episcopados, a menudo en el bar anexo al aula, fueron muy importantes de cara a los resultados, y las conversaciones que se tenían en los espacios laterales que quedaban, en la misma basílica, a ambos lados de la nave central donde se levantaban las graderías, hicieron que alguien diera jocosamente al Concilio el nombre de *Lateranense VI*.

Las diversas residencias, principalmente los colegios nacionales o supranacionales –en total unas noventa[24]– en que los padres conciliares se alojaban también resultaron decisivas para aunar voluntades, elaborar textos o *modi* y decidir votos. Pero la convivencia en ellas no era rigurosamente por naciones. Un ejemplo, a primera vista anecdótico, pero seguramente ilustrativo, es el que nos ofrece el diario de un joven prelado (contaba 41 años al empezar el Concilio), monseñor Néophytos Edelby, de los padres basilianos alepinos, obispo titular de Edessa de Osroene y consejero patriarcal de Antioquía de los melquitas. En *Salvator Mundi*, donde residía con el patriarca Maximos IV y los demás obispos melquitas, coincidieron, entre otros grupos de diversas nacionalidades, con una docena de prelados norteamericanos de la provincia eclesiástica de Milwaukee, tan distintos de aquellos árabes desde muchos puntos de vista, pero con los que confraternizaron maravillosamente. Uno de ellos, William Patrick O' Connor, obispo de Madison, celebró el 18 de octubre su aniversario y a la vez jubileo sacerdotal y le ofrecieron una fiesta.

> Pocas veces he visto un obispo tan alegre y tan bueno. Todas las veces que nos encuentra –refiere el prelado melquita, muy sensible, como todos los orientales a las muestras de consideración– rebosa amabilidad con nosotros en el poco francés que sabe. El patriarca y él se abrazan al menos una vez al día y se dan fuertes palmadas en la espalda.

Los obispos melquitas se sumaron a la fiesta cantando a coro el himno *Eis polla éti*. Monseñor Nabaa le dirigió unas palabras en árabe, y monseñor Hakim otras en hebreo, que el norteamericano no entendió, pero que le dejaron visiblemente emocionado. La fiesta desembocó en una gran cena y acabaron cantando juntos, americanos y árabes, el «Happy birthday to you», mientras el agasajado cortaba un buen pastel.

24. G. Caprile II, 287.

Estamos muy impresionados por la sencillez y alegría de los obispos americanos. Creo al mismo tiempo que les hemos caído bien. Uno de los grandes logros del Concilio es posibilitar estos contactos entre los obispos de todo el mundo. Especialmente para nosotros los orientales, ¡qué importante es dar a conocer a nuestra Iglesia! Nadie se mete con nosotros, pero nos ignoran[25].

Más adelante estos melquitas podrían contar con el apoyo de los norteamericanos para la defensa de los derechos de su patriarcado. Por primera vez desde hacía siglos, se sentían importantes. La víspera de la votación de las comisiones, en plena fiebre de intercambio de listas, anota Edelby:

Hemos recibido no menos de cincuenta visitas. Los cuatro obispos y los dos secretarios que rodean al patriarca no han dejado de recibir, introducir y acompañar. Los obispos franceses, africanos y brasileños nos piden la lista de nuestros candidatos. Con Su Beatitud presentamos la candidatura de seis de los nuestros... Cada vez notamos más simpatía hacia nosotros[26].

Cuando Juan XXIII tomó la decisión histórica de rechazar el esquema sobre las Fuentes de la Revelación, Edelby describía así el ambiente imperante en aquella residencia: «En el *Salvator Mundi* todo el mundo está contento, porque hay que decir que en esta pensión todos somos progresistas de vanguardia: americanos, alemanes, africanos y orientales»[27].

Las congregaciones generales duraban de las 9 a las 12, 5. Antes, los obispos y demás padres conciliares habían celebrado la misa, generalmente en las capillas de sus respectivas residencias, a veces en altares provisionales y sirviéndose como acólitos recíprocamente, pues no existía aún la concelebración. Las tardes y los fines de semana quedaban para el descanso, la correspondencia, el estudio, redacción o revisión de documentos conciliares, los contactos y entrevistas, la asistencia a conferencias o ruedas de prensa y también servía para visitas piadosas o culturales a iglesias y monumentos de la ciudad eterna o de sus cercanías.

El traslado desde las residencias a San Pedro y el regreso se hacían mediante autobuses especiales, contratados por la organización conciliar con dos empresas romanas, que tenían fijados trayectos que cubrían todas las residencias. Los cardenales se desplazaban en los lujosos automóviles con placa SCV, Estado de la Ciudad del Vaticano, unos *Mercedes* a los que la aguda malicia romana había aplicado el dicho evangélico «*Iam receperunt mercedem suam*». También algunos obispos, pocos, disponían de automóvil propio[28].

25. JEdb, 18 de octubre de 1962.
26. JEdb, 12 de octubre de 1962.
27. JEdb, 21 de noviembre de 1962.
28. Ya en los primeros días, el abad general de los premonstratenses, N. Camels, escribía a sus monjes: «Comment les pères du concile passent-ils la journée?», y respondía: «Tout d'abord, et ceci ne vous surprendra pas, les Cardinaux, les Evêques, les Prélats, les Abbés, les Supérieurs Généraux, en un mot, les deux mille cinq cents Pères du Concile doivent se lever matin pour arriver à l'heure à Saint-Pierre. Les sessions commencent à neuf heures. L'heure n'est pas du tout matinale,

b) *Observadores no católicos y huéspedes*

Aunque no fueran padres conciliares, no podemos olvidar la presencia de los observadores de otras Iglesias. No fueron espectadores pasivos del acontecimiento conciliar, sino que influyeron positivamente en el texto definitivo de diversos documentos conciliares. «El ecumenismo –informaba el embajador español ante el Vaticano a su Ministro– es desde luego la nota característica de este Concilio y de la actitud del papa»[29]. «La presencia de los treinta y siete observadores de las comuniones cristianas no católicas –afirmaba el padre Congar– es uno de los elementos principales de la coyuntura conciliar»[30].

La llegada al Concilio de los observadores no católicos constituye una historia complicada y sorprendente[31], pero el hecho era que allí estaban. En una misma tribuna especial, en el aula vaticana, se hallaban 54 no católicos, de los que 46 eran «ob-

mais il y a la messe à célébrer, bien que ceux qui le désirent puissent la célébrer le soir. Il faut compter avec les embouteillages de voitures, songer au coup de téléphone indiscret qui sonnera à la dernière minute (celle où l'on prend son chapeau), s'attendre aux minuscules petits riens qui empêchent de partir à l'heure, penser au Confrère qui prend place dans la même voiture que vous et qui a le génie de s'apercevoir, une fois installé, qu'il a oublié sa calotte....Le jeudi 11 octobre, pour la premiére fois dans l'histoire de l'Eglise, tous les Evêques de l'univers se levaient à la même heure, le même jour, s'habillaient de la même tenue, méditaient sur la même pensée, avant de se rendre à la même assemblée avec le même programme. Dès le réveil, les Pères conciliares étaient 'un'. ...Petit à petit et pas à pas, isolés ou par groupes, les Pères conciliares entrent et les places se garnissent une à une. Tous vêtus de violet, de pourpre, de l'habit de leur Ordre religieux; les Orientaux, de noir. Ils portent sur la soutane le rochet de dentelles recouvert de la mantelletta de même couleur que la soutane, sur laquelle se détache la croix pectorale. Un air liturgique est de mise au parlement de Dieu. Quelques Prélats, ceux qui ont pris l'habitude d'être à l'heure depuis toujours et partout, arrivent juste à neuf heures, ni une minute avant, ni une minute après; ceux qui sont habitués à ne pas être exacts –c'est aussi une habitude qui se prend– 's'installent en douce' dans une place restée vide; ils paraissent plus à l'aise, surtout si, par hasard, elle se trouve prés de l'entrée... A neuf heures exactement, une clochette tinte, la Sainte Messe commence. Elle est célébrée par un Archevêque ou un Evêque sur un petit autel dressé face à l'assistance, un peu en avant du tombeau de saint Pierre, au début de la nef centrale. Tous les Pères répondent aux prières au bas de l'autel et dialoguent la Messe. Dès qu'elle est terminée, Monseigneur Felici, Secrétaire Général du Concile, ou un autre, porte solennellement le fameux Evangéliaire, le manuscrit Vat. Urbinate lat. n° 10 du XVe siècle, et le pose sur l'autel entre deux cierges, sur le même pupitre qui servait à le montrer pendant Vatican I. L'exposition demeure durant toute la réunion. Ainsi la Parole de Dieu préside à la parole des hommes et la guide. Après cela, le Cardinal Président de la réunion conciliaire récite la prière «Adsumus...» rédigée en 619 par saint Isidore de Séville pour le Concile tenu en cette ville. Parfois les Sessions ont peu duré, les journaux vous l'ont dit. Mais si les Congrégations duraient peu à Saint-Pierre, il y avait ensuite des réunions diverses en des endroits différents, où l'on travaille dur et pendant des heures –on sait toujours l'heure où elles commencent, mais jamais quand elles finiront. ...Il y a en plus les rencontres. Certains jours sont tellement bourrés, qu'il est difficile de trouver le temps de regarder le calendrier pour savoir quel quantième du mois on vit. Personne, à moins de le désirer, n'a le loisir de chômer ni d'aller en promenade... Après la messe, Monseigneur Felici donne ensuite l'ordre «extra omnes». Seuls les Pères, les periti, les officiels et les Observateurs délégués peuvent rester dans la Basilique. Tous les autres doivent sortir», *La vie du Concile*, Forcalquier 1966, 31-33.

29. Informe del embajador español Doussinague, 26 febrero 1963; Archivo General del Ministerio de Asuntos Exteriores, R 7190/2.

30. J.-Y. Congar, *Bloc-notes*, en ICI, n°182, 15 de diciembre de 1962, 2.

31. Ha sido narrada por J. O. Beozzo al final del cap. IV del vol. I de esta obra.

servadores» propiamente dichos, es decir, delegados oficialmente por sus respectivas Iglesias en respuesta a la invitación recibida del Secretariado para la unidad de los cristianos, y 8 eran «huéspedes», personalidades no católicas invitadas o admitidas a título personal, por su simpatía hacia el catolicismo, como el prior de Taizé, Roger Schutz, o el teólogo de la misma comunidad Max Thurian, o por sus trabajos en pro de la unión de los cristianos, como el exegeta Oscar Cullmann[32]. Algunas de estas invitaciones a título personal, observa Fouilloux, permitían llenar el vacío dejado por el rechazo de algunas invitaciones institucionales. Así, monseñor Cassian Bezobrazov y el padre Alexander Schmemann, animadores de las dos instituciones teológicas más prestigiosas de la emigración rusa, dependían del Patriarcado de Constantinopla, oficialmente ausente. La *Baptist World Alliance* fue la única de las grandes confederaciones protestantes que no aceptó la invitación vaticana[33], pero asistió como huésped su presidente, Joseph H. Jackson, que el 21 de diciembre de 1961 fue recibido en audiencia privada por el papa. Además, otro baptista americano, Walter Harrelson, de la universidad Vanderbilt (Tennessee), se hizo acreditar como periodista ante el Concilio. Algunos de los observadores anunciados no llegaron, otros se hicieron reemplazar y, al igual que ocurrió entre los padres conciliares, el número de los efectivamente presentes varió a lo largo del Concilio, con tendencia a aumentar. Según los cálculos de Fouilloux, sólo asistieron al primer período de sesiones, desde el comienzo al final, menos de 30, con un margen de error de algunas unidades. Alguno de los sobrevenidos resultaría después muy importante para la dimensión ecuménica del Vaticano II; Fouilloux cita a este respecto al metodista argentino José Míguez Bonino, al reformado italiano Vittorio Subilia y al luterano húngaro Vilmos Vajta. El teólogo André Scrima, enviado personal del patriarca Atenágoras, a pesar de no gozar de representatividad oficial de su Iglesia ni del estatuto de observador, mantuvo importantes contactos al margen del Concilio.

Había, además, en Roma algunos que hubieran deseado ser invitados y no lo fueron. Refería Lucas Vischer que Max Lackmann y Peter Meinhold habían gestionado ser invitados, y el Secretariado para la unión de los cristianos había tomado en consideración al menos al segundo, pero el observador oficial delegado por la Iglesia evangélica alemana, Edmund Schlink, hizo notar al cardenal Bea que aquellos dos no representaban realmente al protestantismo germánico, y que, por lo demás, «el Secretariado no debía haber invitado a nadie que fuera conocido por su apertura a Roma»[34]. También Lucas Vischer expresó al padre Tucci su preocu-

32. Cf. *Observateurs, délégués et hôtes du Secrétariat pour l'unité des chrétiens au deuxième concile oecuménique du Vatican* (Typis Polyglottis Vaticanis, 1965), 11-15; citado y comentado por É. Fouilloux, *Des observateurs non catholiques*, en É. Fouilloux (éd.), *Vatican II commence...*, 235-261. El número y la calificación de alguna de las personalidades presentes, como observador o como huésped, varía según los distintos elencos. La lista del «OssRom» del 15-16 de octubre sólo contenía 39 nombres, en vez de los 54 del elenco oficial.

33. Acuerdo tomado en la reunión de Oslo del 20-24 de agosto de 1962.

34. L. Vischer, citado por É. Fouilloux, *Des observateurs non catholiques...*, 239, quien observa que según el mismo razonamiento no se debiera haber invitado a los dos monjes de Taizé, Schutz

pación por el relieve que se estaba dando al movimiento de Lackmann, con una entrevista en la radio vaticana, y llegó a decirle que si la cosa continuaba tal vez la Iglesia evangélica alemana se vería obligada a retirar a sus observadores[35]. Sin embargo, en la práctica no había diferencia entre uno y otro tipo de asistentes. Según un informe confidencial de los observadores, «la diferencia entre 'observadores' y 'huéspedes' es sólo nominal, porque en la práctica su status es el mismo»[36].

La representatividad del grupo con respecto a la totalidad de las Iglesias cristianas dejaba mucho que desear, tanto a nivel geográfico como al confesional. La negativa de la mayoría de las Iglesias bizantinas-eslavas hizo que estuvieran relativamente mucho mejor representadas las protestantes, de las que sólo faltaban los Baptistas: había 14 ortodoxos orientales frente a 40 angloprotestantes. Los orientales, por su llamativo atuendo, solicitaban más la atención de los reporteros gráficos, pero los protestantes no sólo eran más numerosos sino que ejercían funciones más importantes. Dentro mismo de los ortodoxos orientales, la representación aparecía desequilibrada: seis delegados de las Iglesias monofisitas que monseñor Willebrands había visitado (armenia del Líbano, copta, etiópica y siríaca) frente a ocho delegados rusos, pero de tres jurisdicciones distintas y hasta antagónicas, sin ningún representante del área bizantina-eslava. Estaban Bezobrazov y Schmemann, de tiempo comprometidos en el diálogo ecuménico, por su vinculación al centro Istina de los dominicos de París. En cambio, el Patriarcado de Moscú acaba apenas de salir de su aislamiento: sólo un año antes, en 1961, se habían adherido al Consejo ecuménico de las Iglesias, donde les representaba el mismo Vitalij Borovoij que ahora era su observador ante el Concilio. El tercer grupo era el del Sínodo ruso de la emigración, que por su legitimismo y su conservadurismo no mantenía relaciones demasiado cordiales con los dos anteriores. Pero todos quedaron atrapados por el clima de positiva cordialidad y esperanza ecuménica de la Roma de aquellos días, y el enviado del Consejo ecuménico de las Iglesias observa, maravillado, que no se dan enfrentamientos entre los tres grupos rivales: «Incluso los rusos de Moscú y la Iglesia en el exilio hablan amigablemente entre sí»[37].

Se pregunta Fouilloux si los observadores constituían un grupo o no eran más que una colección de individualidades. En apoyo de la segunda hipótesis aduce dos de los testimonios recogidos por Rock Caporale. Uno dice: «Hemos vivido juntos, pero nunca hemos tratado de formar un grupo distinto»; y otro: «No tuvimos ni reuniones ni discusiones entre nosotros solos, en vista a presentar, si así puede decirse, un frente común. Esto nos hubiera sido difícil, a causa de nuestras perspectivas teológicas diversas»[38]. Pero algunos se esforzaron por crear una es-

y Thurian, bien poco representantes del protestantismo francés y notoriamente simpatizantes con el catolicismo (Thurian se ha convertido formalmente al catolicismo recientemente).

35. DTcc, 13 de noviembre de 1962.

36. *Report of observers at the second Vatican Council*, nº 1, *strictly confidential*, cit. por É. Fouilloux, De Observateurs non catholiques..., 238.

37. Cit. por É. Fouilloux, *Des observateurs non catholiques*..., 241.

38. R. Caporale, *Les hommes du Concile*, Paris 1965, 196 y 197; cit. por É. Fouilloux, *Des observateurs non catholiques*..., 243.

tructura mínima, a impulso particularmente de Schlink (quien, según informaba Vischer a Ginebra, pensaba que no debían dar la impresión de estar completamente divididos, pues esto era lo que los integristas esperaban de ellos). El mismo día de la inauguración del Concilio, el 11 de octubre, tuvieron una reunión, por iniciativa del canónigo anglicano Bernard Pawley, para tratar de organizarse como grupo. A pesar de la ausencia de seis orientales, convinieron en reunirse regularmente y designaron un pequeño comité que cuidaría de preparar las reuniones. Tuvieron asimismo reuniones de oración, a propuesta de los reformados, para rezar por el éxito del Vaticano II. Los lunes y viernes por la mañana se celebraban servicios religiosos en la capilla metodista, cerca del Puente Sant'Angelo. El 14 de octubre informaba Lucas Vischer al Secretariado para la unidad de estas celebraciones e invitaba a asistir, invitación que no sabemos si fue aceptada. No todos los participantes guardaron buen recuerdo de tales servicios: «Fueron más bien signos de sufrimiento, de pobreza y de humillación, que de una medida real de 'comunión' entre cristianos separados de Roma»[39].

Un indicio de la personalidad colectiva del grupo era el hecho de tener un portavoz común en algunos actos oficiales, cosa que no fue del todo fácil de alcanzar. Pese a la oposición del obispo anglicano Moorman, el evangélico alemán Schlink logró, en la primera reunión que tuvieron, que se aceptara tener un portavoz común. En la audiencia pontificia del 13 de octubre, tenía que responder al papa el armenio libanés Karekin Sarkissian, pero no se le permitió por razones de protocolo, que los observadores deploraron. En la recepción ofrecida por el Secretariado para la unidad de los cristianos, fue Schlink quien respondió al cardenal Bea. En la recepción que al término de la primera sesión, el 8 de diciembre, les ofreció la Secretaría de Estado, correspondió a Lucas Vischer contestar con sus palabras a las del cardenal Cicognani.

El solo hecho de la presencia de los observadores revestía ya notable importancia, hasta el punto de emocionar a un viejo luchador de la causa ecumenista, como era el padre Congar: «Me vinieron las lágrimas a los ojos cuando me encontré aquí por primera vez con los observadores»[40]. Pero la prueba del acierto de la actitud, o método, de Juan XXIII fue que los observadores se sintieron desde el primer momento muy bien acogidos, y no pararon de aumentar en número a lo largo de la celebración del Concilio[41]. Ya desde las primeras congregaciones generales, cuando alguno de los oradores se refería a los observadores allí presentes se levantaba un gran aplauso en el aula conciliar. Si en el primer período de sesiones

39. H. Roux, cit. por É. Fouilloux, *Des observateurs non catholiques*, 244-245.

40. Congar, en «ICI», 1 de noviembre de 1962. En su diario personal se expresaba más abiertamente: «L'événement est là. 'Ils' sont à Rome, reçus par un cardinal et par un organisme voué au dialogue; et *Chrétiens désunis* est paru il y a 25 ans».

41. Con todo, Lucas Vischer se quejaba a Tucci de que se dijera y escribiera demasiado que los observadores estaban contentos y hasta entusiasmados, sin aclarar que se trataba sólo de la acogida y no de la doctrina propuesta en el Concilio. «Cercherò di avvertire i nostri giornalisti e magari procurare un loro incontro con L. Vischer stesso, dato che egli vi sarebbe disposto» (DTcc, 13 noviembre 1962).

(1962) llegaron a ser 54 (entre ellos 8 huéspedes), en el segundo (1963) ascendieron a 68 (incluidos 9 huéspedes), en el tercero (1964) sumaron 82 (con 13 huéspedes) y en el cuarto (1965) totalizaron 106 (de los que 16 eran huéspedes). En conjunto, estuvieron presentes en el Vaticano II, en uno o más períodos de sesiones, 192 observadores o huéspedes no católicos[42].

c) La celebración de las sesiones conciliares

El reglamento había previsto dos tipos de reuniones conciliares, a celebrar en la basílica patriarcal de San Pedro. Las más solemnes serían las sesiones públicas, que presidiría personalmente el Sumo Pontífice, en cuya presencia los padres conciliares expresarían su voto sobre los textos o documentos discutidos en el Concilio, para que el papa, si lo juzgaba oportuno, expresara su parecer y ordenara su promulgación[43]. Se dio también el carácter de sesión pública a la de inauguración del Concilio, cuya publicidad llegó al punto de ser transmitida en directo por numerosas cadenas de televisión y radio. Las reuniones ordinarias, o de trabajo, se denominaron «congregaciones generales», quizá para distinguirlas de los trabajos en comisión. «En las congregaciones generales, que preceden a las sesiones públicas, los padres, después de una discusión, establecen las fórmulas de los decretos o cánones»[44]. Las reuniones de las comisiones conciliares gozaban también del carácter de actos conciliares, con la diferencia de que no se celebraban en el aula de San Pedro y de que en ellas no era obligatorio el uso de la lengua latina, aunque todo lo que se dijera habría que traducirlo después al latín[45].

Sólo ocasionalmente mencionaba el reglamento lo que debería ser el ápice de las sesiones y congregaciones conciliares, o, para decirlo con las palabras que el mismo Concilio adoptaría, su *culmen et fons*: la misa[46]. En la sesión de la *Comisión técnico-organizativa* del 7 de junio de aquel mismo 1962[47], Testa propuso que la primera y solemne sesión se abriera con la misa pontifical, «pero sería más práctico que las demás reuniones comenzaran cantando solamente el Veni Creator con su correspondiente 'oremus' en vez de la misa, aunque sea rezada». Dante objetó que la comisión de ceremonial ya tenía decidido empezar siempre con la misa, a lo que Testa replicó que «este comité no establece nada, porque todo se someterá al santo padre con el parecer de estos eminentísimos». Traglia expresó su temor de que «se pueda dar mala impresión si todas las sesiones no empiezan con la celebración de la santa misa, co-

42. G. Alberigo, *Ecclesiologia in divenire*, Bologna 1990, 6, n. 7.
43. Reglamento, art. 2.
44. Reglamento, art. 3.
45. Reglamento, art. 20, 2 y arts. 28 y 29.
46. El art. 54, 3 del reglamento indica quien celebrará la misa inicial del Espíritu Santo.
47. Presidida por el cardenal Testa y con la participación de los cardenales Quiroga Palacios, Montini, Richaud, Döpfner, Traglia y Di Jorio, presentes también monseñor Dante por la comisión de ceremonial, Felici como secretario general y los subsecretarios Casaroli, Guerri e Igino Cardinale.

mo en el concilio Vaticano I», pero el cardenal Montini (que había publicado preciosas cartas pastorales sobre la espiritualidad litúrgica) hizo notar que «los oradores del próximo concilio serán muchos más que los de los anteriores; es importante que se les asegure que puedan hablar, puesto que la palabra es una expresión esencial del concilio, lo que no se podría hacer si todos los días se quita una hora para la celebración de la santa misa», tras lo cual «los cardenales se unen al parecer del presidente»[48]. Afortunadamente el papa rechazó esta innovación y se atuvo al plan inicial de la Comisión de ceremonial, con la misa al comienzo de cada congregación general[49].

Pero lo cierto es que esta primera fisonomía que la liturgia conciliar ofrecía no resultaba demasiado positiva. Aparte de que no existía aún la posibilidad de la concelebración, la participación de los Padres conciliares no alcanzaba siquiera aquel grado que las llamadas «misas participadas» o «dialogadas» habían logrado en numerosas parroquias sensibilizadas por el movimiento litúrgico. Los prelados más piadosos dedicaban aquel tiempo a rezar el breviario, o el santo rosario. Otros conversaban con sus vecinos de la derecha y de la izquierda. Se oía un rumor difuso, al que contribuían los subalternos del secretariado que aprovechaban la ocasión para distribuir a los presentes la documentación conciliar. Las quejas de un grupo de obispos, presionados por los liturgistas que les acompañaban como expertos, hicieron que este último abuso se corrigiera rápidamente, pero la liturgia conciliar, más que un modelo, era un testimonio clamoroso de la necesidad de la reforma. Los cantos de la Capilla Sixtina, dirigidos por Bertolucci, aportaban una riqueza estética, pero al margen completamente de la acción litúrgica. Al día siguiente de la apertura del Concilio, en una recepción en la embajada francesa, decía Cullmann al padre Congar, a propósito del modo como se había desarrollado el rito sagrado: «¿Así que este es vuestro movimiento litúrgico? Bueno, bueno, observó Congar, todavía no ha pasado la Puerta de bronce»[50].

Las celebraciones litúrgicas en el aula, y muy particularmente la eucaristía, deberían constituir una expresión significativa del rostro que el Concilio presentaba a la Iglesia y al mundo. No se trataba de algo secundario o meramente protocolario, ni tampoco de un simple rezar para implorar la asistencia divina para los trabajos conciliares. Un sínodo o un concilio tienen una dimensión canónica, pero también una dimensión litúrgica, y ésta es más importante que aquélla. Cinco años antes, al inaugurar el sínodo de Venecia, el entonces cardenal Roncalli había apelado al *Liber Pontificalis*, calificándolo de «mi guía litúrgica y pastoral»[51]. Pablo VI diría más tarde que la Iglesia hace muchas cosas, pero nunca es tanto ella misma como cuando es-

48. *Methodus servanda in prima sessione Sacri Concilii Oecumenici Vaticani II*, seduta della commissione tecnico organizzativa, 7 de junio de 1962. ISR, F-Lercaro.

49. El problema se había planteado también en el Secretariado para los asuntos *extra ordinem* el 16 de octubre, como anota Siri (DSri, 363-364); sobre la liturgia en el Concilio, cf. H. Schmidt, *La costituzione sulla sacra Liturgia,* Roma 1966, 130-136.

50. JCng, 12 de octubre de 1962.

51. A. Roncalli, discurso al XXX Sínodo diocesano de Venecia, 25 noviembre 1957, en A. Roncalli, *Scritti e discorsi*, Roma 1959, 318.

tá en oración; parecidamente se podría decir que el Concilio nunca fue tanto él mismo como en sus celebraciones litúrgicas. Las celebraciones eucarísticas en los magnificentes ritos orientales provocaron una saludable reacción entre los padres conciliares occidentales. Según avanzaba el Concilio, también las celebraciones en el rito romano fueron mejorando. El padre Adalbert Franquesa tuvo la iniciativa de dirigir una carta al papa pidiendo que en la misa de clausura del primer período de sesiones, la misa papal del 8 de diciembre, en vez del canto polifónico de la Capilla Sixtina, toda la asamblea participara con el canto gregoriano. El padre Franquesa obtuvo primero la firma de todos los obispos españoles. A éstos se añadieron muchos otros, sin que, por la premura del tiempo, alcanzara a recorrer todas las residencias, pero ninguno de los obispos solicitados rehusó su firma, y el papa accedió a lo pedido[52].

Especialmente significativo era el rito con que se iniciaba cada día la congregación: la solemne entronización de los evangelios. El secretario pronunciaba el *exeant omnes* (invitados, periodistas, etc.) y a continuación se recitaba la oración *Adsumus*. A la salida de la inauguración, anotaba el padre Congar: «Sé que dentro de poco se pondrá en su trono una Biblia para que presida el Concilio. ¿Pero hablará? ¿Se la escuchará? ¿Habrá algún momento para la palabra de Dios?»[53]. Aunque los comunicados oficiales se entretenían más en la descripción bibliofílica de los códices que en la explicación del sentido teológico, con este rito se proclamaba la supremacía de la palabra de Dios en la vida de la Iglesia y sobre todos los debates conciliares. Se anticipaba así una de las más importantes afirmaciones del Vaticano II: «El magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio»[54].

d) *Cuestiones de precedencia*

La disposición de los padres conciliares en el aula vaticana tenía su importancia. Los sitiales más cercanos a la gran estatua de san Pedro, *«habillée en Bonifa-*

52. El documento, datado en *Romae, V kal. decembris an. MCMLXII*, fue caligrafiado a mano por el P. abad Pedro Celestino Gusi, padre conciliar en concepto de abad general de la congregación de Subiaco. Fotocopia del mismo (aunque sólo de la primera hoja de firmas) se conserva en el Archivo de la Abadía de Montserrat. El Maestro Bertolucci tomó muy a mal esta iniciativa, y buscaba al P. Franquesa, que la había suscitado. Según informa el propio P. Franquesa (de quien proceden las anteriores informaciones), durante el segundo período de sesiones se instó a que se acabara con una concelebración de todos los padres conciliares presididos por el papa. Aquí ya no fueron unánimes las adhesiones. Los obispos franceses fueron los que más se adhirieron a la petición, y en cambio muchos españoles no quisieron firmar. Pablo VI acogió favorablemente la propuesta, pero no se pudo realizar porque no estaba aún aprobado el rito de la concelebración. En cambio, la tercera sesión concluyó con una concelebración, pero no según el rito propuesto por el *Consilium* (el P. Franquesa había sido secretario de la comisión para la concelebración), sino según el que impusieron los maestros de ceremonias pontificios tradicionales: Dante, Capoferri, etc. (nota del P. Adalbert Franquesa, adjunta a la carta al papa de diciembre de 1962; Archivo de Montserrat, ArxLit c. 009, doc. 37). Sobre la actuación del P. Franquesa, cf. A.-G. Martimort, *Les débats liturgiques lors de la première période du Concile Vatican II (1962)*, en É. Fouilloux (éd.), *Vatican II commence...*, 300.
53. JCng, 11 de octubre de 1962.
54. DV 10, COD, 975.

ce VIII»[55], adornados con paños de color rojo, eran los de los cardenales. Venían luego, casi sin diferencia, con paños verdes, los patriarcas, arzobispos y obispos. Dentro de cada uno de estos cuatro órdenes, la precedencia era por la antigüedad en el cargo, los más antiguos más cerca del altar mayor y los más recientes hacia el fondo, junto a la puerta. Este mismo criterio de precedencia marcaría el orden de las intervenciones de los oradores. De este modo los padres conciliares no tenían la posibilidad de escoger un sitio junto a otros de su preferencia o similitud, sino que las plazas les venían rigurosamente impuestas y tenían que sentarse entre desconocidos, con los que sólo podían comunicarse con un poco de latín y un mucho de buena voluntad. Esta disposición, por otra parte, explica que, relegados al fondo y más alejados de la presidencia los obispos más jóvenes, que en principio eran los más avanzados, los aplausos a las intervenciones de signo aperturista, y también las señales de desagrado por declaraciones de tono conservador, brotaran especialmente de aquella zona del aula conciliar, sin hacer demasiado caso de las reiteradas observaciones del presidente de turno recordando la prohibición de tales reacciones.

Un auténtico ecumenismo debería haber empezado por una mayor consideración para con los católicos orientales en comunión con Roma. Según el reglamento conciliar, los patriarcas eran relegados detrás de los cardenales, incluso de los cardenales diáconos. Para los prelados orientales, muy sensibles al valor de la historia y de los símbolos, parecía injurioso que a aquellas venerables sedes de tanta tradición, y algunas de ellas tenidas como de origen apostólico, se les antepusieran los cardenales, que originariamente no eran más que clero doméstico del obispo de Roma, aunque modernamente se hubieran convertido en «príncipes de la Iglesia» y gozaran de la prerrogativa de elegir al papa. Esta situación penosa no podía resultar demasiado alentadora de cara a los delegados de las Iglesias separadas y al clima ecuménico que se trataba de crear.

2. *Las Conferencias episcopales*

El reglamento del Concilio desconocía totalmente las Conferencias episcopales, entre otras razones porque eran pocas las que en el momento inicial funcionaban, y las poco más de cuarenta existentes eran básicamente encuentros para discutir de cuestiones pastorales comunes, pero carecían de capacidad decisoria.

La más antigua Conferencia episcopal parece ser la alemana: la Conferencia de Fulda se reúne desde 1847. Pero según los irlandeses su Conferencia fue la primera que se reunió «formalmente», en 1854, y la primera que tuvo estatutos aprobados por la santa Sede, en 1882. Entre 1917 y 1940 se establecieron 18 Conferencias episcopales, y otras 14 después de 1940. El *Annuario Pontificio* de 1962 enumera 44 organismos episcopales. Entre ellos, algunos son regionales o supraestatales (CE-

55. JCng, 11 de octubre de 1962.

LAM, África del Sur, África francesa, África portuguesa, América central y Panamá [CEDAC], Antillas británicas). Algunas no llevan la denominación de Conferencia episcopal (*Conference of Ecclesiastical Authorities of South Africa, Réunion annuelle de l'Episcopat de Belgique*). Otras se restringen al vértice (*Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France, Conferencia de metropolitanos de España*). Figuran también en este catálogo vaticano, entre las Conferencias episcopales, la *National Catholic Welfare Conference USA* (estatutos aprobados ya en 1922) y la *Catholic Welfare Organization* de las Islas Filipinas.

Ya en los primeros días del Concilio, Congar pronosticaba que el más seguro y prometedor resultado sería seguramente la *mise en place* de un episcopado estructurado y articulado. Un concilio es, esencialmente, una asamblea de obispos, pero se esperaba que los prelados formarían una gran masa amorfa, que sería saludablemente orientada por la curia, supuestamente en nombre del papa. Ha sido punto muy importante de la enseñanza social de la Iglesia, contra el liberalismo clásico, la necesidad de los llamados cuerpos intermedios, sin los cuales el individuo queda desamparado ante el Estado. Pero esta doctrina no se aplicaba al evento conciliar, en el seno del cual las Conferencias episcopales, obvios cuerpos eclesiales intermedios entre las diócesis y la Iglesia universal, no estaban previstas y emergieron como por generación espontánea. La hipótesis de trabajo de Rock Caporale en su estudio sociológico del Vaticano II –hipótesis que la profunda encuesta verificó– fue que el Concilio había sentado las bases de una intensificación sin precedentes, y hasta de una modificación estructural, del esquema de comunicación entre obispos, y que este cambio constituía la fuente de muchos otros cambios que han empezado a aparecer en la Iglesia. Estima que las conferencias preconciliares carecían de un sólido fundamento teológico, y que el modelo de conferencia posconciliar no se parece mucho al preconciliar. Una importante diferencia es que después del Concilio *todos* los obispos participan en la asamblea, cosa que frecuentemente no ocurría antes. Otro progreso fue la frecuencia de las reuniones. Antes del Concilio, de las 39 conferencias encuestadas, 21 se reunían una vez al año, 6 dos veces, 5 cada dos o más años (o sea, menos de una vez al año), 1 no se había reunido nunca y 6 no precisaban. Durante el Concilio, 5 se reunían dos veces cada semana, 1 una vez a la semana y 12 cuando convenía, irregularmente[56].

Cuando, en las primeras semanas de debates, ante el *impasse* de los trabajos por las repeticiones de los oradores, se exhortó a los padres conciliares a dejar que uno hablara en nombre de varios del mismo parecer, se fomentaron las intervenciones en nombre de Conferencias episcopales. Pero quizás el primer reconocimiento oficial fueron las normas del papa para la intersesión, comunicadas a la asamblea por monseñor Felici en la XXXV Congregación (6 de diciembre), en las que se anunciaba que el texto de los esquemas se enviaría a los obispos por intermedio de los presidentes de las Conferencias episcopales, si bien el texto de la co-

56. R. Caporale, *Les hommes du Concile...*, 66-68.

municación fue significativamente recortado cuando apareció en el *Osservatore romano*[57].

Curiosamente, en este punto las Iglesias del tercer mundo aventajaban a las del primero. «Mientras en Europa –escribían Houtart y Goddijn al término del Concilio– la pastoral de conjunto se ha desarrollado a escala de una diócesis o de una ciudad particular, los planes de pastoral elaborados en África y América Latina han tenido en gran parte como marco estructural las Conferencias episcopales». Ello se debía, según estos autores, no a posiciones doctrinales, sino a situaciones concretas, y a la misma inferioridad de aquellas Iglesias:

> La rapidez de los cambios sociales en los países en desarrollo y la debilidad de las estructuras diocesanas ha hecho que se sintiese inmediatamente la necesidad de una acción común de nivel superior, sin pasar, con frecuencia, por experiencias más modestas. Tal es el caso de Chile, del Congo-Léopoldville y, en gran parte, de Brasil. En estos países, y otros del tercer mundo, el peso institucional es menor y los recursos de que dispone cada obispo aisladamente son más limitados, por lo que es más fácil, y hasta necesario, elaborar planes pastorales a nivel de conferencia episcopal nacional. En cambio las Conferencias episcopales europeas «han sido hasta ahora principalmente órganos de coordinación y, sólo en casos muy contados (el de la Misión de Francia, por ejemplo), órganos de una acción colegial en el pleno sentido de la palabra»[58].

El ejemplo más importante de la unidad de acción de los episcopados del tercer mundo, tanto por el número de obispos que lo integraban como por la repetida unanimidad de voto conciliar –lo que daba a las intervenciones en nombre del grupo un peso abrumador en el Concilio– es el grupo panafricano. Habían organizado un «Secretariado general de las Conferencias episcopales de África y Madagascar en el II concilio ecuménico Vaticano». Según la respuesta que durante el tercer período de sesiones dio oralmente el secretario general, padre Joseph Gréco, SJ, a la encuesta de Gómez de Arteche, este grupo habría sido el primero del Concilio, nacido en los ocho primeros días. De hecho su peso se hizo sentir ya en las listas para la elección de las comisiones. Comprendía los siguientes subgrupos: africano francófono, norteafricano, de África occidental francófona, de África ecuatorial-Camerún, congolés, de Ruanda-Burundi, malgache, nigeriano, surafricano, rhodesiano y de África oriental. Sólo dejaron de participar Somalia y Sudán[59].

57. «I singoli schemi, appena saranno redatti ed avranno ottenuta l'approvazione generica del S. Padre, verranno inviati ai vescovi *per mezzo dei presidenti delle Conferenze Episcopali, nei casi in cui questa via sembrerà più spedita; gli stessi vescovi, poi*, sono pregati di esaminarli e di rimandarli alla segreteria generale del Concilio entro un determinato spazio di tempo da stabilirsi *di volta in volta, ma che comunque sarà breve*» (G. Caprile II, 257). Según Caprile, los pasajes subrayados se hallaban en el original latino, pero fueron omitidos en el «OssRom».

58. F. Houtart-W. Goddijn, *Pastoral de conjunto y planes de pastoral*: Concilium 3 (marzo 1965) 27-47 (cita en 31).

59. Cf. S. Gómez de Arteche y Catalina, *Grupos «extra aulam» en el II Concilio Vaticano y su influencia* III, apéndice II, 118-149. Tres libros en nueve volúmenes, con un total de 2585 páginas.

Los obispos italianos carecían propiamente de conferencia en 1962. Existía oficialmente la llamada *Conferenza Episcopale Italiana* (CEI), creada en 1951-1952, reunida por primera vez en Florencia, pero sólo se encontraban los presidentes de las Conferencias episcopales de las varias regiones eclesiásticas italianas, a los que se sumaban el nuncio, el obispo castrense y el de la Acción católica, pues se consideraba prácticamente imposible congregar a casi 400 prelados en una reunión funcional de trabajo. El Concilio demostró que esto no era cierto, y los obispos italianos se atrevieron a reunirse, por primera vez en la historia, en sesión plenaria, el 14 de octubre, a las 10, en la Domus Mariae. Después de esta reunión, Siri propuso a los italianos que se siguieran reuniendo, para orientarse en las decisiones conciliares, para informarse recíprocamente y «para no ser menos que los demás grupos que se muestran tan activos», evitar así que se formaran grupos de presión y en definitiva, decía, «proteger la libertad de los padres conciliares»[60]. La segunda reunión del episcopado italiano tuvo lugar el 27 de octubre, y la tercera el 13 de noviembre. Pero no logró, en el Vaticano II, presentar un frente único. Según Caporale, «las raras veces que se delegó en el cardenal Siri para presentar una posición común, se cuidó muy bien de intervenir en nombre de *fere omnes* (casi todos), cómoda expresión latina para tener en cuenta a los 'disidentes', que podrían ser más de lo que podía parecer»[61]. El papel negativo que el poderoso cardenal Siri pretendía atribuir al episcopado italiano se refleja diáfanamente en lo que escribió en su diario la víspera de la inauguración del Concilio:

> Temo que en este Concilio se va a sentir –no de modo favorable– el peso de un hábito activista que hace que se piense poco, se estudie aún menos y se arrojen a una zona oscura los grandes problemas de la ortodoxia y de la verdad. El pastoralismo parece necesario pero, más que un pésimo método, es una actitud mental errónea. En segundo lugar, la cruz –si se puede así decir– vendrá como acostumbra de las áreas francesa y alemana y de su correspondiente monte bajo, porque jamás han olvidado del todo la presión protestante y la pragmática sanción. Son una gente extraordinaria, pero desconocen que son portadores de una historia equivocada. Creo, por tanto, que la parte de los italianos, de los latinos, junto con los de la curia debe ser dirimente tanto a la hora de llenar los vacíos, como de corregir los errores de ruta. La calma romana prestará un buen servicio[62].

También la estancia en Roma sirvió para que los orientales tuvieran reuniones que, por diversas razones, no habían podido celebrar en su región de origen. El 2

Tesis doctoral inédita. Biblioteca de la Facultad de Derecho de la universidad de Valladolid. El profesor É. Fouilloux, que es quien me indicó la existencia y la importancia de esta obra, la ha localizado y la ha podido consultar en la biblioteca del Consejo Mundial de las Iglesias, en Ginebra. Hay también un ejemplar, por gentileza del autor, en el *Istituto per le scienze religiose* de Bolonia. Cf. G. Caprile II, 80, según el cual el Secretariado empezó a funcionar el 25 de octubre.

60. B. Lai, *Il Papa non eletto, Giuseppe Siri, Cardinale di Santa Romana Chiesa*, Roma- Bari 1993, 191-192.

61. R. Caporale, *Les hommes...*, 79.

62. DSri, 183.

de noviembre por la tarde se tuvo en la casa de los padres maronitas alepinos, en San Pedro ad Vincula, la primera reunión general de la jerarquía oriental, presidida por los patriarcas, incluido el cardenal Tappouni, y con una cincuentena de obispos. «No ha sido nada fácil tomar decisiones en las reuniones. Pero al final se ha logrado», dice Edelby[63]. Se decidió nombrar una comisión de doce obispos –dos por cada una de las siete comunidades: armenios, caldeos, coptos, melquitas, maronitas, siríacos y etiópicos– para que se responsabilizara de la convocación de ulteriores reuniones y del orden del día. El 7 de noviembre se reunió por primera vez este comité, con la sola ausencia del representante etiópico, que se excusó. Decidieron reunirse cada semana los martes por la tarde, sucesivamente en la residencia de las siete comunidades. Tratarían de estudiar los esquemas, principalmente los puntos que afectaban al conjunto de los orientales, para unificar pareceres y determinar las intervenciones en nombre de todos en las congregaciones generales.

Los obispos de los Estados Unidos se habían reunido en conferencia desde 1919: la *National Catholic Welfare Conference* (NCWC)[64]. Constituían una de las jerarquías más numerosas en el seno de la Iglesia: 246 obispos norteamericanos participaban en el Concilio. Tenían su asamblea anual en octubre, pero monseñor Paul Tanner, el secretario general, les informó el día 11 de octubre que «la santa Sede prefiere que los grupos nacionales no tengan reuniones en Roma». El cardenal Cicognani, que había sido nuncio apostólico en los Estados Unidos, concedió el permiso para que la reunión anual se tuviera en el colegio norteamericano, pero exigió que «no se facilitara ningún comunicado a la prensa católica o laica y que ninguno de los obispos discutiera la convocatoria de la asamblea anual con los obispos de otros países»[65]. Al comienzo del Concilio, pues, Cicognani estaba evidentemente tentado de mantener bajo control la colegialidad episcopal emergente.

El 18 de octubre los obispos norteamericanos tuvieron un encuentro, durante el cual adoptaron una propuesta encaminada a hacer más eficaz su participación en el Concilio. El obispo Ernest Primeau, de Manchester, era el artífice de la iniciativa. Había observado que al cabo de sólo una semana todos se habían dado cuenta de la necesidad de una mejor organización. «Seguramente nosotros, americanos, no queremos unirnos al cardenal Cushing en la 'Iglesia del silencio'». En lo que Primeau pensaba era en «la creación de un aparato que ayudará a los obispos

63. JEdb, 2 de noviembre de 1962.

64. Esta conferencia se había creado originariamente en 1919 con el nombre de *National Catholic Welfare Council*. A principios de 1922, a causa de la oposición del cardenal de Boston William H. O'Connell y del cardenal de Filadelfia Dennis Dougherty, la Congregación Consistorial la había condenado y había ordenado su disolución. Esto suscitó las protestas de la gran mayoría de los obispos. Estos pidieron y obtuvieron de Pío XI que no fuera disuelta la organización, que posteriormente cambió su nombre por el de «Conferencia»; D. J. Lawson, *The Foundation and First Decade of the National Catholic Welfare Council* (Washington, The Catholic Univeristy of America Press, 1992), especialmente 45-178.

65. ACUA, F-Primeau, Tanner a «Su Excelencia», Roma, 11 octubre 1962.

para las consultas recíprocas, para la coordinación de sus esfuerzos y para el calendario de las intervenciones. Claramente esto les ayudará a hacer sentir su voz de modo articulado en el Concilio». Explicando cómo una tal organización podría coordinar los esfuerzos norteamericanos con los del secretario general del Concilio, recordó que el arzobispo John Krol de Filadelfia había sido recientemente nombrado asistente del secretario general. Pasó después a esbozar la estructura del aparato que proponía crear[66]. Cualesquiera que hubiesen sido las reservas de la curia con respecto a las reuniones romanas de los grupos nacionales de los obispos, los americanos hicieron como las demás jerarquías y las ignoraron.

Los obispos norteamericanos adoptaron por unanimidad la propuesta de Primeau y nombraron un comité encargado de la redacción de proyectos concretos para la organización. El comité, compuesto por el arzobispo de Baltimore Lawrence Shehan, el obispo de Charleston France F. Reh y por Primeau, se reunió aquel mismo día y preparó un plan que después los obispos adoptaron. Este plan preveía la institución de un «Comité general», compuesto por una presidencia de cinco obispos elegidos por el episcopado, con un presidente elegido por estos cinco; un secretariado de tres obispos elegidos por el episcopado y destinado a asistir a la presidencia; y diez comisiones que coincidían con las comisiones conciliares, compuesta cada una de ellas de siete obispos elegidos por el episcopado, y que se reunirían cada vez que la discusión de la agenda conciliar lo hiciera necesario. Desde el punto de vista del procedimiento, el Comité general hizo pasos substanciales para promover la colegialidad entre los obispos norteamericanos. El obispo al frente de la presidencia tenía el poder de convocar «reuniones generales de los obispos una vez a la semana, o bien cuando lo juzgue útil». La presidencia se reuniría cuando el obispo que la presidía lo juzgara necesario, y podría «escoger para sus propios trabajos y para los del secretariado teólogos, exegetas, canonistas, liturgistas y latinistas de la lista ya distribuida a los obispos, o cualquier otro experto de su elección». El Secretariado debería reunirse cada vez que su presidente o el de la presidencia lo consideraran necesario. La función del secretariado era «la recogida, el archivo y la presentación de los resúmenes de las intervenciones al secretariado del Concilio a petición de los obispos». Cada comisión se reuniría cuando su presidente o el de la presidencia lo juzgara necesario[67].

El episcopado español tenía un peso no despreciable en el conjunto de la asamblea, no sólo por su propio volumen sino también por la estrecha relación histórica, cultural y pastoral con la Iglesia latinoamericana, que si de Alemania recibía ayuda económica, esperaba y recibía de España muchos sacerdotes, religiosos y religiosas. Un experto al servicio del episcopado español anotaba:

> Los obispos españoles se han reunido esta tarde a las 6, y les ha hablado el cardenal Larraona sobre la necesidad de mantenerse unidos para defender a Roma y

66. *Ibid.*, F. Primeau, mensaje a los obispos norteamericanos.
67. *Ibid.*, borrador del Comité general.

> no dejarse arrastrar por los de centroeuropa, a menudo muy exagerados. Ha hablado de los peligros de las Conferencias episcopales... ¡Evidentemente quiere formar un bloque defensivo! Hoy he hablado con diversos obispos al salir, y algunos de ellos estaban impresionados por lo que les ha dicho el cardenal[68].

Según este mismo informante, Larraona decía que había que hacer con el Concilio como con la lluvia: abrir el paraguas y esperar que pase[69]. Una parte de los obispos españoles se mostró fielmente adicta a la curia, pero, a pesar de los esfuerzos del cardenal Larraona y, de modo indirecto, de la embajada española ante el Vaticano por galvanizarlo en esta dirección, el ambiente general del Concilio y sobre todo la manifiesta posición del papa en favor del *aggiornamento* hicieron que casi todos se sumaran, por convicción o por mimetismo, a la posición y a los votos de la gran mayoría del episcopado universal.

Hacia el final de la primera sesión, un grupo de católicos catalanes prepararon un documento contra el régimen de Franco, por su carácter dictatorial y la represión de las nacionalidades, y lo distribuyeron a todos los obispos, peritos, observadores y auditores del Concilio. El documento «sentó fatal» –refería Martín Descalzo– a la gran mayoría de los obispos españoles[70], sobre todo a Morcillo y a Cantero Cuadrado, que redactaron un escrito de réplica muy duro y lo entregaron a Iribarren, director de la oficina de prensa española, para que lo hiciera público. Iribarren se alarmó al leer aquel texto y se reunió con Montero y Martín Descalzo, que eran también miembros de aquella oficina de prensa. Los tres convinieron en que no convenía difundir aquella réplica. Fueron a la residencia del cardenal primado de Toledo, Enrique Pla y Deniel, y le pidieron consejo. Pla, anciano y muy enfermo, ya no asistía a las congregaciones generales, pero con la energía que siempre le distinguió les dijo, bajo su responsabilidad, que no hicieran público aquel escrito de réplica, porque, en primer lugar, el documento de los catalanes era anónimo, y un anónimo no se contesta nunca, y además, la réplica se presentaba como emanada de todos los obispos españoles, «y yo soy el primado –decía– y no me han dicho nada»[71].

68. A. Franquesa, diario inédito, 29 de octubre de 1962. Archivo de la Abadía de Montserrat.

69. Larraona fue quien redactó la dura carta que un grupo de obispos españoles dirigieron a Pablo VI pidiendo que sustrajera a la votación del Concilio el tema de la libertad religiosa. Así lo aseguró a este autor el sacerdote J. L. Martín Descalzo, de la Oficina Española de Información en el Concilio y muy introducido entre los obispos españoles, en entrevista del 24 de octubre de 1990.

70. De los 78 obispos españoles, 64 habían sido nombrados después de 1936, o sea en uso del derecho de presentación reconocido por la santa Sede al general Franco.

71. Conversación del autor con J. L. Martín Descalzo, Madrid, 12 de noviembre de 1990. Según este sacerdote, la desobediencia de Iribarren a Morcillo en este incidente fue causa de que fuera quitado de la dirección de la revista *Ecclesia*, órgano oficial de la Acción católica española y oficioso del episcopado. Cf. J. Iribarren, *Papeles y memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España*, Madrid 1992.

3. *Formación de grupos informales*[72]

Podríamos hacer una buena lista de declaraciones de personalidades eclesiásticas, temerosas de un enfoque demasiado humano del Concilio, diciendo que no es un parlamento democrático. Pero también podríamos citar una copiosa literatura, entre los autores que se han ocupado del Vaticano II, legitimando la aplicación, para su estudio, de la metodología de la ciencia política y de la sociología de grupos. Más aún: entre los mismos protagonistas del Concilio no faltan testimonios de la referencia al modelo de las instituciones políticas seculares. Así, monseñor Julián Mendoza, secretario general del CELAM, explicaba que este importante organismo se había estructurado tomando por modelo la articulación en departamentos autónomos adoptada por la Organización de Estados americanos. Y monseñor Martimort ha podido empezar su minucioso relato del trabajo de la Comisión litúrgica comparándola con la práctica parlamentaria[73].

Aplicando la metodología propia de la escuela sociológica, o psicosociológica, norteamericana, Rock Caporale estima que la formación de estos grupos tiene un triple significado. En primer lugar, llama la atención sobre la necesidad de una estructura de grupo más restringida, en la que la participación sea más fácil y eficaz, como reacción contra las grandes sesiones generales del aula. En segundo lugar, ofrece a los líderes más capaces un vasto campo de acción para canalizar y explotar sus energías en vista a ejercer un mayor influjo en el Concilio. En tercer lugar, aportó cohesión y apoyo, ya que los miembros de estos grupos eran homogéneos, de libre opción y partidarios de actitudes bastante parecidas. Así evitaron la desintegración demasiado rápida de las minorías, de suerte que con su oposición obligaron a la mayoría a profundizar y clarificar sus propias posiciones[74].

a) *El Coetus internationalis patrum*

Fue el más importante, en número y por actuación eficazmente organizada, de todos los de tendencia conservadora. Además de los miembros explícitamente adscritos a él, este grupo permanecía siempre abierto a los simpatizantes. Sus miembros y simpatizantes se comportaron siempre con gran fidelidad a las consignas emanadas de la dirección del grupo, pero esta disciplina no se debía a ningún reglamento interno sino a la coincidencia de convicciones.

72. El fenómeno de los grupos en el Concilio ha sido objeto de un estudio monumental y prácticamente exhaustivo de S. Gómez de Arteche y Catalina, *Grupos «extra aulam» en el II Concilio Vaticano y su indulgencia* III, Valladolid, 2585 pp., tesis de doctorado que debe a su mole el ser aún inédita. A este trabajo tendremos que referirnos repetidamente en esta sección.

73. A.-G. Martimort, *Les débats liturgiques lors de la première période du Concile Vatican II (1962)*, en É. Fouilloux (éd.), *Vatican II commence... Approches francophones* (Biblioteek van de Faculteit der Godgeleerdheid, Leuven 1993), 291-314, principalmente 291.

74. R. Caporale, *Les hommes...*, 90.

Aunque tenía especial sensibilidad hacia las cuestiones jurídicas y de procedimiento (generalmente invocaba la aplicación rígida del reglamento para entorpecer la aprobación de textos que juzgaba equivocados), era uno de los grupos que Gómez de Arteche llama de «ideología global», es decir, que no se habían creado para influir en una cuestión particular sino que su conservadurismo se manifestaba en todos los ámbitos o temas de las deliberaciones conciliares.

> Representaba la *línea conservadora* en toda su pureza, tanto en sus actitudes fundamentales: celo por la formulación precisa de la verdad; una manera de suprahistoricismo o *triunfalismo* y, por tanto, un espíritu cauteloso ante el cambio; escaso interés, propiamente aprensión hacia la apertura ecuménica; como en sus opciones más concretas e importantes[75].

Fundador y alma del grupo fue monseñor Geraldo de Proença Sigaud, arzobispo de Diamantina (Brasil), de la Sociedad del Verbo Divino. Estaba vinculado con los elementos y organizaciones más reaccionarios del Brasil y del extranjero[76]. Siendo aún obispo de Jacarézinho, su respuesta a la consulta del cardenal Tardini sobre los objetivos del Concilio[77] revela su obsesión contrarrevolucionaria, que le lleva a acometer a los cristianos sociales o democráticos (*«maritainistae», «discipuli Teilhard de Chardin», «socialistae catholici», «evolutionistae»*, etc.) con más violencia aún que a los comunistas, pues ve al clero y al pueblo cristianos infectados de los principios revolucionarios y entregados a la *strategia equi Troiani*, ante el silencio de la mayoría de los obispos[78]. Está convencido de que, en un régimen de cristiandad, a Dios le resulta mucho más fácil ganar las almas[79]. Sería el gran promotor, en 1965, de la petición de que el Concilio, en el esquema XIII, condenara solemnemente el comunismo[80]. Tenía conciencia de estar en minoría

75. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/3, 241, que apoya estas características con citas de intervenciones conciliares de Siri (XIX congregación general, 14 de noviembre de 1962), Franic (XXIII cong. gen., 20 de noviembre de 1962), De Proença (XXIII cong. gen., 20 de noviembre de 1962), Lefebvre (XXXI cong. gen., 1 de diciembre de 1962), Ruffini (XXIV cong. gen., 5 de diciembre de 1962), Ruffini (XXXVIII cong. gen., 1 de diciembre de 1963), Franic (XXXVIII cong. gen., 1 de diciembre de 1963), etc.

76. En su archivo se puede ver la afectuosa correspondencia cruzada con Plinio Corréa de Oliveira y con Georges Bidault, ex ministro de Asuntos Exteriores de Francia, un demócrata cristiano que había empezado su carrera bastante a la izquierda pero que había acabado en la extrema derecha, junto a los militares golpistas de la OAS y había tenido que exiliarse en Brasil. En una carta de G. Bidault a Proença Sigaud, Belo Horizonte, 22 de de abril de 1963, se autocalifica de *proscrit*, agradece la acogida que Sigaud le ha dado en el palacio arzobispal de Diamantina y los libros que le ha enviado dedicados. ISR, F-Sigaud.

77. Fechada en Jacarézinho, 22 de agosto de 1962, AD II/VII, pp. 180-195. Minuta original en ISR, F-Sigaud.

78. «Raro sacerdos qui Revolutionem impugnat ad Episcopatum evehitur; frequenter ii qui ei favent».

79. «In societate revolutionaria Deus animas piscat hamo. In societate christiana animae piscantur retibus».

80. En su archivo personal puede verse la lista de los obispos de todo el mundo que firmaron dicha petición. El grupo principal es el italiano (104), seguido de China (30 obispos expulsados).

entre el episcopado de su país[81]; por eso, al promover que todos los padres conciliares consagraran sus diócesis y particularmente Rusia al Corazón Inmaculado de María sugiere que se forme una comisión *ad hoc* distinta de la CNBB (Comisión Nacional de Obispos del Brasil)[82]. Según refirió a Gómez de Arteche, desde el primer momento vio Sigaud claramente la necesidad de organizar las fuerzas dispersas con vistas a una acción parlamentaria disciplinada capaz de resistir a los padres conciliares de la mayoría, que se agrupaban por naciones o en el bloque centroeuropeo. Durante la primera sesión buscó en vano algún grupo que apoyara decididamente esta finalidad y alguna personalidad eclesiástica que se prestara a encabezarla, pero al no encontrarla tuvo que resignarse a asumir personalmente tal papel. La titularidad plena o soberanía del grupo correspondía a una Asamblea Plenaria, pero un «Pequeño Comité» (*Piccolo Comitato*), que se reunía cada semana, era el órgano habitual de gobierno y de acción. Este comité fue creado ya, según Wiltgen, en la primera semana del primer período de sesiones[83], o en la segunda mitad de dicha sesión, según manifestó personalmente monseñor De Proença Sigaud a Gómez de Arteche.

El principal colaborador de monseñor De Proença Sigaud fue, desde el primer momento, el superior general de los Padres del Espíritu Santo, monseñor Marcel Lefebvre[84]. Monseñor Lefebvre sentía especial recelo hacia el principio «colectivista», que según él latía en el fondo de los propugnadores de las conferencias episcopales. Pero, según explicó en una entrevista al padre Wiltgen, en unas conferencias episcopales poderosas no veía tanto una amenaza contra el papado como una amenaza contra la autoridad magisterial y la responsabilidad pastoral de cada uno de los obispos; podía hablar del asunto con autoridad, porque había fundado las conferencias episcopales nacionales de Madagascar, Congo-Brazzaville, Camerún y África occidental francesa cuando fue delegado apostólico para el África francófona desde 1948 a 1959[85]. Compartía también con Proença Sigaud el relieve dado a la dimensión ideológica, con preferencia a la dimensión nacional, en la importante cuestión de la formación y enfrentamiento de los grupos conciliares. Pero Proença Sigaud no quería que su grupo se basara en la mera afinidad doctrinal, sino que pensaba que ganaría en vigor y extensión asentándolo sobre estructuras preexistentes; «dicho de otra manera, propugnaba un grupo mixto ideológico-nacional, a la manera de los Comités internacionales de la mayoría y de la

81. Sobre el esperanzador momento que vivía la Iglesia del Brasil en vísperas del Concilio, cf. J. O. Beozzo, *Vida cristiana y sociedad en Brasil*, en J. O. Beozzo (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano* I, San José de Costa Rica 1992, 49-81.

82. Sigaud a João Pereira Venâncio, obispo de Leiria, Diamantina 15 de febrero de 1963, ISR, F-Sigaud.

83. R. M. Wiltgen, *The Rhine...*, Devon 21979, 89.

84. Obispo titular de Sínnada de Frigia, antiguo arzobispo de Dakar (Senegal), trasladado el 23 de enero de aquel mismo año 1962, con título personal de arzobispo, al obispado francés de Tulle, y que acabaría acaudillando el grupo cismático que no aceptó la herencia del Vaticano II y más concretamente el misal posconciliar de Pablo VI.

85. R. M. Wiltgen, *The Rhine...*, 89.

minoría en el I Concilio Vaticano»[86]. Por eso Proença Sigaud procuró reclutar algunos presidentes de conferencias episcopales, pero no logró convencer ni a uno solo. Su plan era constituir una «Conferencia de conferencias», que tendría como órgano supremo una «Conferencia de presidentes de Conferencias episcopales».

Después de Lefebvre, el principal secuaz de Proença Sigaud fue monseñor Luigi M. Carli, obispo de Segni (Italia), que ya se había distinguido por su celo en la observancia estricta del reglamento conciliar.

El *Coetus* organizó cada semana, a lo largo de todo el Concilio, conferencias a cargo de padres conciliares, algunas veces cardenales, para difundir su punto de vista sobre los temas debatidos. Estas conferencias daban ocasión para conocer a otros padres conciliares y ser conocidos de ellos. Al principio, el texto de las conferencias se distribuía a los padres conciliares a través de los presidentes de las conferencias episcopales, pero cuando comprobaron el escaso interés de la gran mayoría de estos presidentes por la difusión de sus documentos adoptaron la distribución directa a los obispos. El *Coetus* también promovía intervenciones en el aula conciliar en el mismo sentido y buscaban soporte para ellas. Llegaron incluso a elaborar contraproyectos, como en el caso de la libertad religiosa.

El *Coetus internationalis patrum* «fue tal vez, dentro del Concilio, la asociación más *consciente* de su calidad de grupo parlamentario», tanto más cuanto que por su condición *transnacional* carecía de soporte de instituciones previas, como las conferencias nacionales o regionales[87]. Cuando el *Coetus* se dirigía a los padres *uti singuli* (por ejemplo, en las circulares), se presentaba abiertamente como entidad colectiva, bajo su nombre de grupo, pero cuando apuntaba a los padres *uti universi* (la asamblea conciliar o alguno de los órganos oficiales del Concilio) no se presentaba como grupo constituido sino como mera *unión* de padres, y de sus intervenciones o propuestas se responsabilizaban, simplemente, a título personal, determinados obispos, generalmente los más notables del grupo.

Algún cronista contemporáneo calificó al *Coetus* de «sociedad secreta», pero Gómez de Arteche lo niega[88]. En cuanto a la extensión del grupo, habrá que distinguir entre los miembros propiamente dichos, pocos pero muy disciplinados, y los meros simpatizantes, que en proporción variable pero mucho más copiosa seguían las consignas de voto del *Coetus*. Miembros propiamente dichos pueden considerarse aquellos cuyos nombres aparecen en las intervenciones del *Coetus* en este primer período[89].

86. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/3, 243.
87. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/3, 247.
88. S. Gómez de Arteche cita el *Katoliek Archief* y *Het Concile*, en *Grupos «extra aulam»*... II/3, nota 19.
89. Gómez de Arteche ha identificado, como primeros signatarios, además de los tres grandes líderes (De Proença Sigaud, Lefebvre y Carli) a António de Castro Mayer, obispo de Campos (Brasil); y Pierre de la Chanonie, obispo de Clermont (Francia). Como ulteriores signatarios aparecen Luis Gonzaga da Cunha Marelim, obispo de Caxias do Maranhào (Brasil); Joâo Pereira Venáncio, obispo de Leiria (Portugal); Carlos Eduardo Saboia Bandeira de Mello, OFM, obispo de Palmas (Brasil); Jean Rupp, obispo de Mónaco (Mónaco); Xavier Morilleau, obispo de La Rochela (Fran-

Aunque el *Coetus* constituyó el catalizador de la llamada minoría, no todos los padres de ésta pertenecían estrictamente hablando a aquél, y hasta alguno quiso dejar expresamente claro que no pertenecía al grupo. Los obispos españoles que coincidieron con el *Coetus* en su oposición a la declaración sobre la libertad religiosa, y en buena parte también en la exigencia de una condena explícita del comunismo, declararon expresamente no tener ninguna vinculación con el *Coetus*. Los episcopados más influenciados por la acción propagandística de este grupo fueron el italiano, el español, el filipino, el latinoamericano y el francés. También eran simpatizantes suyos los dos grupos formados para defender el estado religioso, clasificados por Gómez de Arteche como «grupos estamentales». Con el grupo de obispos de misiones (*Vriendenclub*) les unía el padre Schütte, superior general de la Congregación del Verbo Divino (a la que pertenecía, como ya hemos dicho, Proença Sigaud) y que sería el relator del esquema *De activitate missionaria Ecclesiae*.

En cuanto a soporte más externo, habría que mencionar la Universidad Lateranense (en la que se había formado Carli) y el Seminario Romano. A mayor distancia, pero con notable influjo sobre la intelectualidad francesa más reaccionaria, recordemos *La cité catholique*, que desde el principio apoyó al *Coetus* y a sus hombres. Sirvió también para sus campañas la agencia periodística de la Congregación del Verbo Divino, *Divine Word News Service*, ya que el fundador de esta agencia, el tantas veces citado Wiltgen, pertenecía, como Proença Sigaud, a aquella congregación religiosa, y ambos se hospedaban en su casa generalicia, en la via dei Verbiti. Era notoria la vinculación del *Coetus* con organizaciones políticas de derechas que buscaban una cobertura ideológica religiosa, como es el movimiento «Propiedad, familia y tradición», de origen brasileño pero implantada en los ambientes más conservadores y contrarrevolucionarios de toda América Latina y también de España[90], y que tenía por mentor a Proença Sigaud. Tenían pie en la

cia); José Nepote-Fus, de los misioneros de la Consolata, prelado *nullius* de Rio Branco (Brasil); Giocondo M. Grotti, de los Siervos de María, nombrado apenas iniciado el Concilio (16 de noviembre de 1962) prelado *nullius* de Acre y Purús (Brasil); Auguste Grimault, de la Congregación del Espíritu Santo, como Lefebvre, obispo titular de Maximianópolis de Palestina (natural del Canadá y residente en Francia), Dom Jean Prou, abad de Solesmes, Superior General de la Congregación Benedictina de Francia; y el P. Luciano Rubio, Superior General de la Orden de Eremitas de San Agustín. Nótese bien que estos dieciséis padres son sobre todo brasileños, y también franceses. Además de obispos y superiores generales, formaban parte del *Coetus* algunos peritos y también ciertos curiales, pero los dirigentes fueron siempre padres conciliares. Arteche cita el *Katholiek Archief* y *Het Concile*, en *Grupos «extra aulam»*... II/3, 250, nota 19.

90. El nombre oficial de la organización española es actualmente «Sociedad Española de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP-Covadonga)». Según una hoja de propaganda de la rama española de esta organización (1990), que se define como «la mayor fuerza cívico-cultural anticomunista de inspiración católica de todo el orbe», «su punto de partida fue la ciudad de São Paulo, Brasil, donde en 1928 el Profesor Plinio Corréa de Oliveira, entonces joven estudiante de derecho, comenzó a militar en el movimiento de las Congregaciones Marianas. Bajo su liderazgo, se formó en los años 30 un grupo de católicos que fue irradiando gradualmente su influencia y que más tarde dio origen a la TPF brasileña».

comisión de coordinación del Concilio a través del cardenal Siri, y en el Consejo de presidencia por medio del cardenal Ruffini. El hecho de que el secretario general, Felici, fuera natural de Segni, diócesis de Carli, explica la estrecha relación entre ambos.

b) *El grupo de «La Iglesia de los pobres»*[91]

En su radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, un mes antes de la apertura del Concilio, Juan XXIII dijo: «Para los países subdesarrollados la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como Iglesia de todos, y en particular como la Iglesia de los pobres». Esas palabras fueron la bandera del grupo que ahora nos ocupa. Pero su texto fundacional es la intervención del cardenal Giacomo Lercaro, arzobispo de Bolonia, en la XXV congregación general (6 diciembre 1962)[92]. A diferencia de la mayoría de obispos italianos, «enrocados en una presunción de autosuficiencia que enmascaraba el temor a la confrontación», Lercaro entró de lleno en aquella red de contactos entre obispos y entre conferencias que se tejió apenas iniciado el Concilio. No se limitó a relacionarse con personalidades del campo de la liturgia, explicable por su trayectoria pasada en el movimiento litúrgico y por su papel presente en la preparación de la constitución sobre la sagrada liturgia, sino que aceptó gustosamente la invitación que le dirigió el grupo informal de trabajo que desde fines de octubre se reunía en el colegio belga por iniciativa del padre Paul Gauthier[93].

Las raíces espirituales más lejanas de esta iniciativa son, en primer lugar, la experiencia francesa de los *sacerdotes obreros*, iniciada en 1944 por el arzobispo de París, cardenal Emmanuel Suhard, experiencia ahogada por la curia vaticana en 1953, pero que ahora revivía al amparo de la libertad del Concilio. Por otra parte, más próximamente, están los que Henri Fesquet llamó *obreros sacerdotes*, *«Les Compagnons de Jésus Charpentier»*[94], movimiento nacido en Palestina bajo la protección de la Iglesia melquita y de su patriarca Maximos IV. Asimismo hemos de mencionar «el inmenso balbuceo del *Tercer Mundo*, el gran desheredado colectivo atenazado por el hambre en medio de la lucha entre explotadores y explotados, cuyos protagonistas eran ya continentes enteros»[95]; su gran voz en el Concilio sería monseñor Helder Pessôa Câmara, que al empezar el Concilio era obispo auxiliar de Río de Janeiro pero en 1964 sería nombrado arzobispo de Olinda y Re-

91. Cf. D. O'Grady, *Eat from God's Hand. Paul Gauthier and the Church of the Poor*, Derby 1967, y Paul Gauthier, *E il velo si squarciò*, Torre dei Nolfi 1988.

92. Sobre esta intervención, cf. G. Alberigo, *L'evento conciliare*, en A. Alberigo (ed.), *Giacomo Lercaro, vescovo della Chiesa di Dio (1891-1976)*, Génova 1991, 116-123.

93. Cf. P. Gauthier, *«Consolez mon peuple». Le Concile et «l'Église des pauvres»*. Con textos de J. Mouroux e Y. Congar, Paris 1965.

94. Cf. el *dossier* que les dedicó ICI, nº 192 (15 diciembre 1962), 17-26.

95. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/3, 272.

cife, en el llamado «triángulo del hambre» del nordeste brasileño, y parecidamente monseñor Georges Mercier, de los Misioneros de África, obispo de Laghouat (Sahara de Argelia), que habló de la necesidad de un «Bandung cristiano». Finalmente, parecen haber tenido una influencia importante los padres procedentes de los países socialistas, deseosos de dar una respuesta a la propaganda oficial que presentaba la religión como aliada del capitalismo en la opresión de los pobres; para ello querían deshacer la confusión habitual entre la doctrina social cristiana y un cierto modo de entender la propiedad privada individual, modo que por cierto no podía apoyarse en la tradición cristiana más antigua. En definitiva, este grupo denunciaba y se proponía colmar la ruptura entre la Iglesia y los pobres (no sólo los del tercer mundo, sino también los del mundo occidental industrializado), ruptura que consideraban que se debía a que la Iglesia se había avenido a pactar con la civilización del capitalismo.

Georges Hakim, arzobispo de Akka-Nazaret (Galilea, Israel) había estimulado la redacción, por parte de Gauthier y de los «Compañeros de Jesús Carpintero», de un primer texto, *Les pauvres, Jésus et l'Église*[96], en el que expresaban su sufrimiento y su esperanza: «sufrimiento ante la fractura entre la Iglesia de un lado y los pobres y trabajadores de otro; esperanza ante el Concilio, que puede curar este desgarro en el Cuerpo de Cristo»[97]. Monseñor Hakim y monseñor Charles-Marie Himmer, obispo de Tournai (Bélgica) juzgaron conveniente difundir este texto entre los padres conciliares, ya antes de la inauguración del Concilio. En los primeros días de octubre se recibió la respuesta de una serie de obispos que, al leer aquel manifiesto, reconocían en él su propio modo de ver la cuestión. Así, pues, este grupo, a diferencia de los demás, tenía ya una rica prehistoria cuando el papa Juan XXIII inauguró el Concilio el 11 de octubre.

El primer núcleo formal de este grupo se reunió en el colegio belga, en el Quirinal, el 26 de octubre de 1962, a invitación de monseñor Charles-Marie Himmer y monseñor Georges Hakim y bajo la presidencia del cardenal Pierre Gerlier, arzobispo de Lyon. En tal ocasión dijo el cardenal Gerlier:

> El deber de la Iglesia en los tiempos que vivimos es adaptarse con la mayor sensibilidad que pueda a la situación creada por el sufrimiento de tanta gente y por la ilusión, que favorecen algunas apariencias, que tiende a hacer creer que no es lo que más preocupa a la Iglesia... Si no me equivoco, no creo que esto se haya previsto, al menos directamente, en el programa del Concilio. Sin embargo, la eficacia de nuestro trabajo tiene que ver con este problema. Si no lo afrontamos, dejamos a un lado los aspectos más importantes de la realidad evangélica y humana. Es preciso hacerse esta pregunta. Debemos insistir ante los responsables para que así sea. Si no examinamos y estudiamos esto, todo lo demás corre el riesgo de no valer para nada. Es indispensable que a esta Iglesia, que no quiere ser rica, la despojemos de todos los signos de riqueza. Es necesario que la Iglesia se presente

96. P. Gauthier. *Les pauvres, Jésus et l'Église*, Paris 1962.
97. P. Gauthier. *«Consolez mon peuple»*, 205.

como lo que es: la madre de los pobres, precocupada sobre todo por dar a sus hijos el pan del cuerpo y del alma, como el mismo Juan XXIII afirmaba el 11 de septiembre de 1962: «La Iglesia es y quiere ser la Iglesia de todos y especialmente la Iglesia de los pobres»[98].

Mercier redactó una nota, titulada *L'Église des pauvres*, que planteaba las tres grandes cuestiones: a) desarrollo de los países pobres; b) evangelización de los pobres y trabajadores; y c) volver a dar a la Iglesia su rostro de pobre; para ello propugnaba: a) fundar la doctrina de la presencia social de Jesús a la humanidad y a la humanidad pobre; b) estimular la práctica de la pobreza en la Iglesia; y c) ilustrar la opinión por medio de gestos simples y por un congreso mundial[99].

El 5 de noviembre se celebró otra reunión, a la que asistieron más de cincuenta obispos de muy diversos países, presidida esta vez por el patriarca Maximos IV Saigh, que dijo, invocando nuevamente las famosas palabras de Juan XXIII:

> La Iglesia y los pobres: hay que hacer lo que sea para que «la Iglesia sea la Iglesia de todos, y especialmente la Iglesia de los pobres»... La pobreza es para la Iglesia una cuestión de vida o muerte: sin ella perderá al mundo obrero. Porque lo más grave es que la población obrera en algunas regiones, sobre todo en Europa occidental, abandone la Iglesia. No se trata tanto de ricos y pobres como de obreros, que son la fuerza viva del mundo de hoy[100].

A la tercera reunión, que tuvo lugar el 1 de diciembre, acudieron también unos cincuenta padres conciliares. Durante el primer período de sesiones llegaron a celebrarse hasta cinco reuniones de este grupo. En todas ellas el trabajo se orientó en las siguientes direcciones: a) difusión entre los padres conciliares del documento *Jésus, l'Église et les pauvres*; b) sensibilización de un número cada vez mayor de padres por esta problemática, reuniones particulares por afinidades o lenguas, examen de conciencia, revisión de vida...; c) difusión de estas ideas en la opinión pública, aprovechando el vivo interés mostrado por la prensa; d) súplica dirigida el 21 de noviembre al cardenal Cicognani, secretario de Estado y presidente de la Comisión de asuntos extraordinarios del Concilio, pidiendo la creación de un Secretariado o de una comisión especial que tratara de estas cuatro grandes cuestiones: 1. ejercicio de la justicia personal y social, especialmente con respecto a los pueblos en vías de desarrollo; 2. paz y unidad de la familia humana; 3. evangelización de los pobres y de los que están alejados; 4. exigencia de renovación evangélica en los pastores y los fieles, en particular por medio de la pobreza; e) carta dirigida a Juan XXIII apoyando esta súplica[101]. Esta carta al papa debía serle entregada por el cardenal Gerlier, pero aunque su santidad se excusó, por su enfer-

98. Texto citado extensamente en ICI, nº 180, 15 de noviembre de 1962.
99. P. Gauthier, *Les pauvres...*, 209.
100. ICI, nº 181, 1 de diciembre de 1962.
101. Cf. P. Gauthier, *«Consolez mon peuple»...*, 210.

medad, de no poderlo recibir personalmente, manifestó con todo su conformidad con el contenido, envió su bendición y, en señal de comunión en el Espíritu, obsequió al cardenal Gerlier con un misal. Por tanto, aunque este grupo no llegó a gozar de un estatuto oficial (como habría sido el caso de haberse creado el Secretariado o la Comisión que deseaban), sí hay que decir que fue muy favorablemente acogido tanto por Juan XXIII como por Pablo VI, que había pertenecido a él. Sin embargo, «este grupo permaneció siempre al margen del Concilio e incluso la iniciativa de Pablo VI de octubre de 1963 de pedir al cardenal Lercaro –miembro activo de dicho grupo– que le hiciera propuestas concretas (presentadas una año más tarde) no obtuvo resultado.

c) *El «Bloque centroeuropeo» o «Alianza universal»*

Los episcopados germánico, escandinavo, francés, belga y holandés (o, más exactamente, una amplísima mayoría de estos obispos) adoptaron desde el comienzo del Concilio una línea común. Es curioso que el nombre que generalmente se impuso para este grupo, «Bloque centroeuropeo»[102] es el que se le dio en un panfleto anticonciliar[103]. Pero no se cerraron en sus propias naciones, sino que desde el principio estuvieron abiertos a obispos de otras regiones que compartieran su modo abierto de entender el evento conciliar. Ya en la cuestión inicial de la elección de las comisiones, este grupo de obispos se caracterizó por solicitar de otros episcopados nombres para su lista de candidatos. En una audiencia del papa a los obispos franceses, el 19 de noviembre, el cardenal Liénart dijo: «Vos conocéis demasiado bien a los obispos franceses para considerarlos expuestos a obrar, en el Concilio, con espíritu de parte, o a perseguir, en las labores conciliares, una acción separada»[104]. Efectivamente, se les incorporaron muchos obispos de todas partes del mundo, por lo que este grupo mereció bien pronto ser conocido como «Alianza universal». Así lo denomina Wiltgen[105].

«Más que una federación de grupos unificados en mayor o menor grado, se asemejaba a lo que en el léxico político corriente se podría llamar un bloque, frente, alianza, cártel, conjunción, etc., uniones bastante laxas carentes de unos poderes propios y de una organización permanente»; lo compara con los *corpora* que, efectivamente o sólo como proyecto, se constituyeron en Trento y, mejor aún, con los dos «Comités internacionales», ambos comprensivos de naciones y medias naciones, que rivalizaron en el Vaticano I, pero entiende que fundamentalmente el Bloque centroeuropeo no era, como la mayoría de bloques conocidos, una unión de grupos partidistas o de tendencia, sino una unión de grupos nacionales, pero como aquellos

102. O, en forma más familiar, «el Mercado Común».
103. Catholicus, *Il Concilio e l'assalto del Blocco Centroeuropeo*, según S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/4, 9.
104. *La Croix*, 21 de noviembre de 1962.
105. R. M. Wiltgen, *The Rhine...*, *passim*.

episcopados que lo constituían pertenecían en su casi totalidad (o al menos, en el caso francés, en una amplia mayoría), a la tendencia reformista, era simultáneamente «un grupo ideológico libre aun en su delimitación regional»[106]. Monseñor Jean Rupp, obispo de Mónaco, afirmó en la XXXII congregación general (3 diciembre 1962) que la presencia de este bloque en el Concilio hizo brillar la catolicidad de la Iglesia por una descentralización espiritual que desplazaba la antigua posición del elemento neolatino predominante en la época del barroco, y concluyó diciendo: «es del norte de donde nos viene hoy la luz»[107]. El influjo de este grupo en la definitiva orientación del Concilio se refleja también en el título de una de las más difundidas crónicas: «El Rhin desemboca en el Tíber»[108], o también en el nombre que con humor, bajo la apariencia de solemnidad, se daba al Concilio: *Vaticanum secundum, Lovaniense primum*[109], o bien *Concilium Lovaniense Romae celebratum.*

Contribuyó a una ulterior difusión la carencia de expertos prestigiosos, de que algunos episcopados del tercer mundo adolecían, lo que les llevaba a pedir el parecer de los europeos. Así, el padre Gustave Martelet dio el 5 de noviembre una conferencia a los obispos del África francófona, a la que siguió otra del padre Congar el 7 de noviembre y una tercera del mismo Martelet el 10. También de las diócesis asiáticas más vinculadas histórica y culturalmente con Francia, como Indochina, se aproximaron a este bloque algunos obispos, aunque «al principio, los obispos africanos nativos de los antiguos territorios africanos franceses se habían mostrado algo fríos hacia la jerarquía francesa, preocupados por evitar cualquier apariencia de supervivencia colonial»[110]. Los superiores generales religiosos y los obispos misioneros nativos de los países del Bloque centroeuropeo también se les sumaron. El sector más abierto del episcopado latinoamericano hizo lo mismo, especialmente los prelados de las diócesis que más se habían beneficiado, en aquellos últimos años, de las organizaciones alemanas *Misereor* y *Adveniat*, controladas por el cardenal Frings; algunos de estos obispos aprovecharon precisamente la ocasión del Concilio para saludar personalmente al cardenal Frings y agradecerle la generosa ayuda de los católicos alemanes, y este contacto cordial facilitó sin duda la concertación de posiciones ante los debates[111]. Relaciones muy particulares se establecieron con la Iglesia grecocatólica melquita, con la que existía una cierta afinidad teológica.

106. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/4, 9-10.
107. AS I/4, 204-205.
108. Es el título de la tantas veces aquí citada obra de R. M. Wiltgen, *The Rhine flows into the Tiber*. Según el propio autor ha explicado (prefacio a la edición británica), el título se ha inspirado en la Sátira III de Juvenal, que para expresar el influjo del helenismo de Antioquía en Roma dice que el Orontes ha desembocado en el Tíber. Comentando el libro de Wiltgen, escribía el P. Congar: «In short, the Rhine was in realty that broad current of vigorous Catholic theology and pastoral science which had got under way in the early 1950s and, with regard to liturgical matters and biblical sources, even earlier than that».
109. Cf. J. Perarnau, *Lovaniense I o Vaticanum II?*: AnalTar 41 (1968) 173-179.
110. R. M. Wiltgen, *The Rhine...*, 53-54.
111. *Ibid.*, 54.

Algunos obispos, distanciándose del ambiente conservador del episcopado al que pertenecían, «arrastraron consigo a medias naciones o a naciones enteras», tales como los cardenales reformistas norteamericanos Albert G. Meyer, arzobispo de Chicago, y Joseph Elmer Ritter, arzobispo de Saint Louis (ambos de origen alemán)[112]. En cuanto al carismático cardenal Paul-Émile Léger, arzobispo de Montreal, a quien Gómez de Arteche califica de «converso», difícilmente se podría exagerar la importancia de su aportación desde el primer momento, a la luz de su correspondencia con el cardenal Döpfner.

Una fecha significativa, en el proceso de expansión de este Bloque, es el 13 de noviembre, víspera del comienzo del debate sobre el esquema *De fontibus revelationis*. A la reunión de delegados tenida aquel día asistieron representantes de Alemania, Francia, Italia, España, África, CELAM, Canadá, México, India, Ceilán, Birmania, Japón y Filipinas[113].

Son «fuera de toda ponderación» los lazos anudados y el influjo ejercido a través de los peritos de todos los países del Bloque. Se relacionaba también con los principales centros o servicios informativos (de los que más adelante hablaremos en particular). El origen neerlandés del DO-C explica que simpatizaran, pero también se relacionaron con los centros informativos del episcopado germánico y del CELAM. Estos servicios informativos nacionales, y otros supranacionales, como la KIPA o el *Katholiek Archif*, eran sus principales canales de comunicación con la opinión católica internacional. Por estos conductos consiguieron que un sector mayoritario de la prensa católica y más aún no confesional de todo el mundo respaldara las tomas de posición del Bloque centroeuropeo, lo cual no dejaba de tener repercusiones en el parecer de no pocos padres conciliares. Por otra parte, los contactos establecidos con ocasión de las recepciones diplomáticas de las embajadas de los países miembros del Bloque le resultaron particularmente provechosas[114].

Desde el punto de vista de su organización, el Bloque centroeuropeo, a diferencia del *Coetus Internationalis Patrum*, carecía de órganos de dirección y de una estructura organizativa formal pero, siguiendo a Gómez de Arteche, podemos hablar de «niveles de organización». El más elevado de éstos era la Cumbre de cardenales presidentes de Conferencias episcopales. Se reunían sin fechas fijas, sólo cuando les parecía necesario para coordinar líneas de acción comunes, y el número de participantes variaba. Formaban su núcleo más estable los cardenales Frings,

112. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/4, 14.

113. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/4, 15, basándose en Levillain. En opinión de Gómez de Arteche, esta universalización del Bloque entraña un salto cualitativo (*qualitativer Umschlag*) que lo diferencia del estatuto de los demás grupos o subgrupos y hace de él «un rival de hecho de un órgano de Derecho, la Comisión de Coordinación», y llega a afirmar que «de haber tenido la Reunión de Delegados una influencia en el orden del día proporcional a la que tuvo en la designación de los candidatos a las Comisiones (en las segundas elecciones), el Bloque centroeuropero, oposición anticurial, se habría convertido, por el hecho de su hegemonía en el interior de la Alianza, en un *shadow Cabinet*, y la Reunión de Delegados, en un *shadow Parliament*», II/4, 16 y 15, nota 13.

114. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/4, 16 y 19.

König, Liénart, Suenens y Alfrink, pero ocasionalmente tomaban parte los líderes de grupos aliados.

Esta laxitud organizativa del Bloque centroeuropeo no dejaba de redundar en detrimento de su eficacia. Esto hizo comentar a Douglas Woodruff que los transalpinos, que eran tan poderosos, que estaban llenos de ideas, parecían pensar que estas ideas se abrían camino por sí solas[115].

d) *La Conferencia de delegados*[116]

Surgió este organismo como órgano de información y de relación recíproca entre las asambleas que los episcopados nacionales tenían *extra aulam*. Se le llamó también «Comité Internacional», «Comité de los veintiocho» y también «Interconferencia». «Era una corriente de conciencia, sin personalidad moral», decía monseñor Etchegaray a Gómez de Arteche. «Era una unión laxa de grupos nacionales en la que predominaba una tendencia determinada, la reformista. Podía compararse con un bloque, frente o cártel de partidos con sólo sustituir la base de los grupos ideológicos por la de grupos nacionales», comenta Gómez de Arteche. Pero a la vez, por la amplísima extensión de su base, venía a ser «una verdadera representación del Concilio, un Concilio en miniatura», y si el Concilio hubiera durado más tiempo hubiera podido lograr su institucionalización o reconocimiento reglamentario, según una evolución semejante a la de las Conferencias de presidentes, e incluso se ha dicho que constituyó una prefiguración de ciertas instituciones posconciliares[117]. Monseñor Cantero Cuadrado, en la encuesta de Gómez de Arteche, insistía en que «la reunión de la Domus Mariae no es un órgano conciliar, ni oficial, ni oficiosa, ni privadamente. Es una reunión de padres conciliares procedentes de diversos episcopados, los cuales, en un espíritu de amistad y de fraternidad, se han venido reuniendo periódicamente para cambiar impresiones acerca de la marcha general del Concilio». Algunos padres conciliares propugnaron su continuidad, después del Concilio, como un complemento del senado del papa, aunque con carácter no oficial. Otro factor originante de esta Conferencia fue el volumen poco manejable de la asamblea conciliar. En la XXVIII congregación general (27 noviembre 1962), monseñor Méndez Arceo propuso que en el tiempo entre el primer período de sesiones y el segundo se reunieran en Roma una décima parte de los padres conciliares, elegidos por éstos, que profundizarían en el estudio de los esquemas e informarían luego a sus electores. Según monseñor Cantero Cuadrado, en los espacios intersesionales los

115. «The Council's Second Month Facing the Procedure Problem», en *The Tablet*, nº 6390, p. 1070; cit. por S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/4, 21, nota 22.

116. Aprovechamos aquí la información contenida en las respuestas a la encuesta de Gómez de Arteche de monseñor Pedro Cantero Cuadrado (*Grupos «extra aulam»*..., Apéndice 1, 222) y monseñor Roger Etchegaray (*ibid.*, 223-225). También R. Caporale, SJ, *Les hommes du Concile. Étude sociologique sur Vatican II*, Paris 1965, 87-89.

117. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/4, 29.

miembros de esta Conferencia mantenían correspondencia y cambiaban información y, sobre todo, artículos de prensa.

Los debates se tenían en francés y en inglés, y los documentos de trabajo de la Conferencia y las actas se redactaban en latín. Se consideraba secreto lo tratado. La Conferencia de delegados no intervenía como tal en el Concilio, y nadie habló en nombre suyo o de su Comité; sólo indirectamente influía en los debates conciliares, a través de la información y las orientaciones que transmitía a los padres conciliares.

En sus orígenes, durante el primer período de sesiones, inició sus actividades con una finalidad declarada de información mutua. Esta finalidad fue ampliándose a medida que crecía el número de sus miembros, de modo análogo a como el Bloque centroeuropeo se transformó en Alianza universal. Uno de los primeros aspectos de esta amplificación de funciones fue en el campo mismo de la información. Además de informarse los episcopados entre sí, vieron la necesidad de informar a los periodistas. Con todo, fueron los informadores religiosos quienes, en un encuentro durante la primera intersesión, los días 2 y 3 de febrero de 1963, decidieron crear en Roma un organismo que, respetando la autonomía de los distintos Centros de información nacionales, sirviera para coordinar esfuerzos e intercambiar información. Así nació el *Centrum Coordinationis Communicationum de Concilio* (CCCC). El intercambio de informaciones y pareceres, que al principio era sólo sobre el Concilio, se extendió más tarde a asuntos eclesiales extraconciliares.

En principio, cada Conferencia episcopal, o grupo de Conferencias, designaba como representantes suyos un delegado y un suplente, ambos obispos. También estaban representados algunos grupos de Conferencias, como el CELAM o la Conferencia panafricana. Las dos Conferencias canadienses tenían una representación única. El procedimiento de designación se dejaba al criterio de cada Conferencia. A menudo el delgado era el presidente; así, entre los delegados del CELAM, figuró siempre su presidente. Excepcionalmente, algunas superconferencias mandaban más de un delegado. Así, en el cuarto período de sesiones tenían dos las Iglesias orientales (melquitas y maronitas), tres el CELAM, tres el África francófona, y dos el África anglófona. Los poderes de los delegados eran los que cada Conferencia les atribuía, y en principio no vinculaban jurídicamente a sus mandantes. De hecho, no había votaciones ni acuerdos formales. Ni siquiera tenían reglas fijas de procedimiento.

El presidente de la Conferencia de delegados no tenía competencia propiamente dicha, sino que actuaba más bien como un simple moderador de las reuniones, y como enlace entre la Conferencia y las Conferencias mandantes. Durante el primer período de sesiones ejerció esta función monseñor Miguel Darío Miranda y Gómez, arzobispo de México; en los siguientes fue el entonces coadjutor de París, monseñor Pierre Veuillot. Actuó todo el tiempo de secretario monseñor Roger Etchegaray, vasco-francés, que era el director del Secretariado de pastoral del episcopado francés.

El ritmo de reuniones fue irregular durante el primer período de sesiones, pero a partir del segundo se reunieron sistemáticamente todos los viernes por la tar-

de en la Domus Mariae. El miércoles[118] anterior se habían reunido los secretarios de las Conferencias para preparar la reunión y establecer su orden del día. Sólo podían asistir los delegados de las distintas Conferencias, y se pedía a cada Conferencia episcopal el envío de un delegado[119].

e) Facción curial zelante120

El programa general de este grupo, según Falconi[121], era «impedir cualquier disminución en las prerrogativas pontificias; eludir la reforma de la Curia misma por parte del Concilio; detener el aumento de los poderes de los obispos; oponerse a la injerencia de los laicos; moderar y aplicar gradualmente reformas de cualquier clase». Se consideraban «el resto de Israel», es decir, aquella minoría depositaria e intérprete de la genuina voluntad de Dios. Otras características generales del grupo son el celo por la debida y precisa formulación doctrinal, concretamente en su formulación escolástica; la cautela máxima a propósito de la colegialidad, expuesta ejemplarmente en el *caveamus, Patres* del cardenal Browne[122]; el sentido de la inmutabilidad y de la *beata possessio* de todo lo existente[123], el gran aprecio de la tradición (en la práctica identificada con la tradición reciente)[124], el valor definitivo y último del magisterio[125]; el triunfalismo antihistórico, «que les llevaba a mantener como una norma cardinal de la curia no reconocer los errores, cuando

118. El miércoles, según S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...* II/4, 36; el martes según R. M. Wiltgen, *The Rhine...*, 130.

119. Cf. la lista de los 21 delegados que participaron en la primera reunión, y de los 22 de la primera reunión de secretarios de conferencias episcoaples, en J. A. Brouwers, *Derniers préparatifs et première session*, en R. Fouilloux, *Vatican II commence...*, 367-368.

120. Seguimos, como básicamente en todo el apartado sobre los grupos conciliares, el estudio de Gómez de Arteche. Aunque durante el Concilio se hablaba mucho de la curia, y en las crónicas contemporáneas y los estudios históricos posteriores seguiría aludiéndose copiosamente a ella, precisa dicho autor que, en primer lugar, el conjunto de los dicasterios de la santa Sede no constituye una corporación con personalidad jurídica propia; en segundo lugar, que había entre sus miembros dos sectores, de tendencia opuesta y de desigual importancia, a los que Gómez de Arteche califica de «facciones», en el sentido que a esta palabra da Max Weber. Con todo, recordando la antigua distinción entre los cardenales *zelanti*, que perseguían objetivos puramente religiosos, y los *politicanti*, atentos a las conveniencias políticas, entiende dicho autor que ambas facciones curiales merecían ser tenidas por *zelanti*.

121. C. Falconi, *I Perché del concilio*, Milano 1962, 174.

122. LXIII congregación general, 8 noviembre 1963, AS II/4, 627.

123. Gómez de Arteche cita al respecto las intervenciones de monseñor Vagnozzi (IV congregación general, debate del esquema litúrgico, AS I/1, 325-326) y del cardenal Ottaviani (X congregación general, en el mismo debate, a propósito del *ordo missae*, AS I/2, 18-20).

124. Intervención de monseñor Ferrero di Cavallerleone en la VIII congregación general, 28 de octubre de 1962, en el debate general sobre el esquema litúrgico (AS I/1, 551-552).

125. Intervenciones de los cardenales Ottaviani (CXXX congregación general, 17 de noviembre de 1965), Browne (CXXXI congregación general, 20 de noviembre de 1965) y Dante (CXXXII congregación general, 21 de noviembre de 1965), todas ellas en el debate sobre el esquema de la libertad religiosa.

menos públicamente»[126]; el individualismo, traducido en defensa de la celebración privada de la misa[127] y el «esencialismo», es decir, «el predominio del pensamiento abstracto»[128]. Aspecto complementario de su programa era un extremado «papalismo», que se traducía en la defensa intransigente de todo lo que llamaban derechos o privilegios intangibles de la santa Sede, que en muchos casos no eran otra cosa que los de la curia. Así, en la discusión del esquema litúrgico rechazaban todo lo que pudiera parecer una actitud del Concilio preceptiva hacia la santa Sede[129]. Por esto el mayor de los errores, para ellos, era la pretensión de la colegialidad episcopal, que veían como un atentado al poder de la curia. En el curso del debate del esquema *De Ecclesia* el cardenal Browne sostuvo que si la colegialidad confería a los obispos el derecho de participar en el gobierno de la Iglesia el papa se vería obligado a respetarlo, y por lo tanto no gozaría de un verdadero primado sobre toda la Iglesia[130].

Los curiales *zelanti* no dejaban de tener marcados acentos de *politicanti*. Se interesaban vivamente por la política italiana y, a través de la Acción católica y de los *Comitati Civici*, favorecían y a la vez pretendían controlar el partido de la Democracia cristiana. Dentro de este partido, apoyaban su ala derecha y se oponían a la *apertura alla sinistra*, o sea al pacto con los socialistas de Pietro Nenni. Durante el pontificado de Pío XII, esta actitud política era impulsada desde el supremo vértice, pero las cosas habían cambiado totalmente desde el advenimiento de Juan XXIII. En cuanto a la política internacional, la facción curial zelante se caracterizaba por su anticomunismo indiscriminado, la identificación de la causa católica con la del llamado bloque occidental (la NATO) y la simpatía por la política exterior de los Estados Unidos y por ciertos regímenes autoritarios de Europa, de América Latina y del Tercer Mundo, algunos de los cuales se jactaban de su apariencia cristiana. «El anticomunismo puramente negativo de la curia iba a tropezar con el designio universal de diálogo del papa Juan, iniciador de las conversaciones con los países socialistas, y, lo que es más importante, decidido a enterrar la política del anticomunismo y a elevar a la Iglesia, por encima del enfrentamiento Este-Oeste, a una instancia de paz y de ayuda al desarrollo integral del mundo» [131].

De cara al Concilio mismo, este sector advirtió desde el comienzo el peligro que para sus intereses, y para el programa político que acabamos de delinear, significaba, y trató por todos los medios a su alcance de impedir su celebración, o al

126. Gómez de Arteche, citando a X. Rynne, *The Third Session*, New York 1965, 277.
127. Intervención de monseñor Van Lierde (VI congregación general, 24 de octubre de 1962, AS I/1, 412-414).
128. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/4, 52. Un informe del embajador español ante la santa Sede, Doussinague, de 26 de febrero de 1963, inspirado seguramente por algún eclesiástico español, definía al Concilio como un combate entre «esencialistas» y «existencialistas».
129. Intervenciones de los cardenales Ottaviani y Browne en la V congregación general (23 de octubre de1962, AS I/1, 349-351 y 376-377).
130. LXIII congregación general (8 de noviembre de 1963, AS II/4, 626-627).
131. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/4, 54.

menos retrasarla y frenarla. Si, a pesar de los esfuerzos de la facción curial zelante, el Concilio llegaba a iniciarse, tratarían de minimizarlo[132]. Síntoma de esta actitud fue muchas veces un silencio que contrastaba con el entusiasmo de todo el resto de la Iglesia y con la viva simpatía de toda la humanidad.

¿Qué padres conciliares pueden considerarse miembros destacados de esta facción? Una lista, meramente enumerativa, puede obtenerse mediante la combinación de tres criterios principales: mayor implicación en los dicasterios romanos, intervenciones *in aula* en sentido conservador y probada autoridad fuera de ella[133]. Encontramos en primer lugar los cardenales miembros de congregaciones, tribunales y oficios. Ante todo, los italianos, «únicos dignos de confianza ilimitada y del nombre común de curiales»[134]. Están también los asesores y secretarios de las congregaciones[135] y los consultores[136].

La Tipografía políglota vaticana trabajaba para el Concilio a las órdenes de la Secretaría general, pero fue utilizada también por algunos curiales zelantes para su documentación particular. De la Políglota vaticana salieron algunas circulares, en apoyo de las tesis conservadoras, que se distribuyeron entre los padres conciliares y también a otras personas o entidades. Por otra parte, gracias al control de la Tipografía políglota vaticana, «monseñor Felici pudo, impidiendo o retrasando la distribución de los textos, influir directamente, en el sentido destructivo ya mencionado, en la marcha del Concilio»[137].

132. Refiere S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/4, 56-57, que un prelado, cuyo nombre no puede revelar, afirma que el cardenal Tardini dijo a monseñor Felici, cuando éste empezaba su trabajo: «Non fare un Concilio, fare un Concilietto».

133. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/4, 65-68.

134. Entre los prefectos, proprefectos y secretarios de dicasterios, estarían los cardenales Pizzardo (Seminarios y Universidades), Ciriaci (Concilio), Ottaviani (santo Oficio), Aloisi Masella, Cardenal Camarlengo (Sacramentos), Confalonieri (Consistorial), Marella (Reverenda Fábrica de San Pedro) y, a partir del segundo período de sesiones, Antoniutti (que sucedió en Religiosos a Valeri, que era opuesto a esta tendencia). Entre los simples miembros de dicasterios: Micara, Vicario General de Roma, Bacci y Ferretto. En cuanto a los cardenales extranjeros, cita a los prefectos Agagianian (Propaganda Fide), Tisserant, Decano (Ceremonial) y Larraona (sucesor en Ritos de Cicognani). Simple miembro era Browne. Entre estos últimos, dos no italianos, el español Larraona y el irlandés Browne, eran tenidos por «más celosos que los celosos».

135. Pueden incluirse en esta tendencia a los italianos Parente (santo Oficio), Carpino (Consistorial), Sigismondi (Propaganda Fide), Staffa (Seminarios y Universidades), Dante (Ritos), Scapinelli di Leguigno (Oriental) y Palazzini (Concilio), y al no italiano Coussa (Iglesia Oriental). De los sustitutos: Civardi (Consistorial) y Giovannelli (Oriental).

136. Los italianos Piolanti, rector de la Universidad Lateranense, Garofalo, Ciappi, OP, Tondini (secretario de Breves a los príncipes), Antonelli, OFM, y los no italianos Balić, OFM, Tromp, SJ, Martin O'Connor, rector del colegio norteamericano y secretario de la Comisión pontificia para el cine, la radio y la televisión, Hudal, Bidagor, SJ, Goyeneche, CMF y Gagnebet, OP. Añade aún al oficial de Estudios monseñor Romeo, que se distinguiría por sus ataques a la mayoría conciliar y al Instituto Bíblico.

137. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/4, 93. Menciona, como ejemplos de esta táctica, los textos de las proposiciones del voto de principio sobre la colegialidad, el esquema de declaración sobre las relaciones con los judíos o la declaración sobre la libertad religiosa. Pero la más grave manipulación, según Gómez de Arteche, se produjo a propósito de la *expensio modorum*

Veamos ahora los grupos que, como aliados permanentes u ocasionales, daban soporte a esta facción. En primer lugar nos referiremos a los grupos nacionales. Lógicamente, el más significativo, para la mecánica conciliar de la facción curial zelante, era el italiano, que constituía «su *hinterland* geográfico y su prolongación histórica, su más próxima y su más fiel clientela administrativa y el beneficiario principal del *spoil system*[138] vaticano, al menos en forma de *stages* en los dicasterios con salida hacia sedes de importancia»[139]. Los dos grandes prelados italianos que más destacaban por su adhesión a la curia, y que arrastraron a muchos otros, eran el cardenal Giuseppe Siri, arzobispo de Génova, y el cardenal Ernesto Ruffini, arzobispo de Palermo. Este último dio público testimonio de su estima por la curia en la XVI congregación general (10 de noviembre de 1962), por él presidida, y en su intervención en la LXIII (8 de noviembre de 1963) dio las gracias a Su Beatitud el patriarca de Cilicia de los Armenios Ignace Pierre Batanian por haber hablado el día anterior en defensa de la curia. También hay que citar al cardenal Giovanni Urbani, sucesor de Roncalli en la sede patriarcal de Venecia y presidente de la Conferencia episcopal italiana, y al secretario de ésta, monseñor Alberto Castelli. De los pocos obispos italianos consultores de congregaciones romanas, mencionemos al arzobispo de Camerino Giuseppe D'Avack (Seminarios) y al de Florencia, Ermenegildo Florit (Estudios bíblicos). Los numerosos obispos de misiones italianos solían ser fieles a su origen, y por tanto muy próximos a la curia. Ya hemos mencionado más arriba la confesión del cardenal Montini a Döpfner sobre el escasísimo número de obispos italianos de espíritu verdaderamente conciliar.

Grupos menores de la misma tendencia zelante eran varios obispos dálmatas (pertenecientes al episcopado yugoslavo), encabezados por el arzobispo de Split-Makarska Frane Franić, miembro del Instituto Pío V para la lucha contra el comunismo, fundado por el cardenal Ottaviani. También participaban algunos prelados bálticos, cubanos, haitianos, chinos, filipinos y vietnamitas. Más influyente era el grupo norteamericano, que a la tradición del catolicismo irlandés había unido el influjo del prestigioso cardenal Cicognani, muy respetado durante y después de sus veintitrés años de delegado apostólico en los Estados Unidos, y que tenía como máximos conductores a los cardenales Francis Spellmann (Nueva York) y James Francis McIntyre (Los Angeles), «dos firmes puntales de los zelantes en la

del capítulo III del esquema *De Ecclesia*. Para no despertar la alarma de la mayoría, la cláusula que especificaba que la votación de aquellos *modi* debía hacerse a la luz de la «Nota explicativa previa» se omitió en el lugar debido y se publicó al final como error de imprenta. El P. Balić, consultor del santo Oficio y presidente de la Pontificia Academia Internacional Mariana, a quien se había encargado la redacción del texto sobre la Virgen María (primero como esquema propio pero que después se convertiría en un capítulo de la constitución sobre la Iglesia), en la LII congregación general distribuyó a los padres, en la misma aula conciliar, un folleto, impreso en la misma tipografía vaticana, que publicaba los documentos oficiales del Concilio, en el que exponía sus comentarios personales al esquema propuesto.

138. *Spoil System*: en el argot político norteamericano designa la práctica según la cual el partido vencedor en las elecciones distribuye a su antojo los cargos públicos, con sus emolumentos y ventajas.

139. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/4, 100.

otra orilla del Atlántico»[140], pero cuyo partidismo y cuyas maniobras y transgresiones del reglamento provocaron una reacción opuesta en un amplio sector de la conciencia católica norteamericana.

Entre el episcopado inglés y el galés el influjo de la inmigración irlandesa e italiana se traducía a menudo en un catolicismo no sólo romano sino curial. También, por razones muy distintas, eran adictos a la curia los prelados caldeo y armenio (a diferencia del melquita).

Algunos superiores religiosos, vinculados a la Congregación de religiosos, resultaron adictos a la curia zelante. Citemos al padre Anastasio del Santísimo Rosario, prepósito general de los carmelitas y presidente de la Unión de superiores mayores, y al vicepresidente de ésta y maestro general de los dominicos, padre Aniceto Fernández.

En cuanto a los grupos «ideológicos», el único abiertamente vinculado a la curia zelante fue el ya reseñado *Coetus internationalis patrum*[141], con los cardenales Larraona, Browne y Santos, el gran mentor del grupo, monseñor De Proença Sigaud, el obispo Carli y el compatricio de éste, monseñor Felici, que desde la Secretaría general del Concilio ejerció un gran poder ejecutivo y administrativo.

Por otra parte, inversamente, al empezar el Concilio eran numerosos los obispos, de mentalidad conservadora o incluso muy conservadora, que estaban resentidos por la prepotencia y el centralismo de la curia vaticana, lo que les llevó a alinearse contra ella repetidamente[142].

Sin embargo, una serie de personalidades eclesiásticas, pertenecientes a diversas organizaciones vaticanas, se distinguieron netamente de la cerrazón de la facción zelante. Comprensiblemente, pertenecían a aquellos organismos que Juan XXIII o Pablo VI fueron creando a impulsos del espíritu del Concilio que se estaba celebrando. Era, pues, una nueva curia, con unos hombres nuevos y una mentalidad nueva. Eran «fruto del Concilio», y «simbolizaban la pervivencia de su espíritu, como la sagrada Congregación del Concilio había significado la del Tridentino»[143].

Ante todo, tenemos los Secretariados. El primero que se creó fue el destinado a promover la unidad de los cristianos[144] y sirvió de modelo para los otros dos: el Secretariado para los no cristianos y el Secretariado para los no creyentes.

140. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/4, 103.

141. «Una y otra organización se hallaron juntas en todas las lides que jalonaron el camino del Concilio», dice Gómez de Arteche, y se refiere particularmente al gran combate sobre la colegialidad (*Grupos «extra aulam»*... II/4, 105).

142. Cf. el contundente testimonio de Schillebeeckx: «Muchos obispos no querían tanto un nuevo planteamiento de la teología, cuanto eliminar el poder de la curia en cuanto tal, que se colocaba por encima de los obispos... Puedo confirmar con la distancia de los años, que los obispos tenían a la curia entre ceja y ceja, y que ésta, por otra parte, no comprendía nada de cuanto estaba sucediendo en la Iglesia y en el mundo» (*Soy un teólogo feliz*, Madrid 1994, 41).

143. S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*... II/4, 117.

144. Creado por Juan XXIII con el motu proprio *Superno Dei nutu* del 5 de junio de 1960, para la preparación del Concilio. Fue confirmado como organismo propiamente conciliar con el motu proprio *Appropinquante Concilio* del 6 de agosto de 1962.

f) *Grupo francés*[145]

Tenía este grupo sus antecedentes en la Asamblea de los cardenales y arzobispos de Francia, y en la posterior Asamblea plenaria del episcopado francés. Era de suyo un grupo de discusión interno del episcopado francés y obispos misioneros retirados, pero se desdobló en reuniones abiertas a todos los obispos y peritos del mundo. Comprendía a los obispos de la Francia metropolitana y también de las Antillas, Isla de Réunion y en general de los departamentos y territorios de ultramar, pero para las cuestiones litúrgicas colaboró con los episcopados canadiense, belga, suizo y africano francófono. Su continuidad se restringió al tiempo de duración del Concilio.

No tenía un reglamento formal, pero su praxis fue la que a continuación se describe. La característica más importante del Grupo radicó en los *ateliers*, coordinados por los responsables de los cuatro secretariados de la Conferencia episcopal, y que actuaron como órganos *ad hoc* para los trabajos conciliares. Eran equipos de voluntarios, formados por obispos y peritos, con un obispo responsable para cada esquema. Las intervenciones en nombre del colectivo en el aula se preparaban en los *ateliers*. En cada reunión del Grupo los *ateliers* presentaban simplemente sus relaciones, sin que hubiera *navette* entre el Grupo y los *ateliers*. Los textos elaborados no comportaban ninguna vinculación jurídica. Se buscaba el entendimiento previo entre los obispos para evitar repeticiones. Fue especialmente importante la intervención del cardenal Liénart, al comienzo del Concilio, para pedir que se difiriera la elección de las comisiones. La convocatoria correspondía al presidente. Las reuniones del Grupo como tal (reservadas a los obispos franceses) tenían lugar semanalmente, todos los miércoles; las reuniones abiertas a otros obispos y peritos eran quincenales. En las reuniones del Grupo propiamente dicho (obispos franceses) las votaciones se hacían a mano alzada; en las sesiones abiertas no había votaciones. El uso de la palabra era libre en las reuniones del Grupo, y de ellas se extendía un *compte-rendu* que después se comunicaba, ciclostilado, a los participantes. Algunas veces el Grupo trató en Roma de cuestiones referentes a la Iglesia de Francia.

La prensa subrayó que el episcopado francés se mostraba deseoso de evitar a toda costa la formación de bloques antagonistas. Por eso «establecieron contactos frecuentes con los obispos italianos, españoles, holandeses, austríacos, etc.». Para demostrar a todo el mundo que no pensaban actuar solos, decidieron que sus reuniones estarían siempre abiertas a todos los obispos, cualquiera que

145. Información basada en la respuesta de monseñor Roger Etchegaray, secretario de pastoral del episcopado francés, a la encuesta de S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...*, Apéndice I, 82-84. Cf. también L. Perrin, *Approche du rôle des évêques de France*, en *Vatican II commence...*, 119-132, así como las colaboraciones, publicadas en el mismo volumen, de J. Famerée, Cl. Prudhomme y Cl. Soetens sobre los episcopados francófonos belgas y africanos.

fuese su nacionalidad, que desearan tomar parte en ellas[146]. Con todo, el grupo francés tenía una relación particularmente estrecha con el Bloque centroeuropeo. A las reuniones de cardenales asistían los franceses en nombre del Grupo. También diversos obispos del Grupo asistieron a otras asambleas. La relación de algunos obispos con la Secretaría del Concilio se mantenía en nombre del Grupo, no de los *ateliers*.

g) *Grupo latinoamericano*

Los clásicos concilios de Lima y de México, en los siglos XVI-XVIII, y el concilio plenario latino americano celebrado en 1899, bajo el pontificado de León XIII, son el antecedente lejano, pero sólido, del CELAM, y por tanto también del Grupo latinoamericano en el Vaticano II. Los cánones de estos concilios estuvieron vigentes hasta la promulgación del Código de 1917. En julio-agosto de 1955 se reunieron en Río de Janeiro representantes de todo el episcopado latinoamericano (el arzobispo de cada provincia eclesiástica y un obispo elegido por los sufragáneos) para la creación del CELAM, que fue aprobado por Pío XII el 2 de noviembre del mismo año 1955. En aquella reunión de Río se aprobó, por mayoría de votos, establecer la capitalidad del organismo en Bogotá. En esta ciudad tuvo lugar en noviembre de 1956 la primera reunión, en la que se aprobaron sus estatutos y fue nombrado secretario general monseñor Mendoza.

Según este prelado, el CELAM se estructuró siguiendo el modelo de un organismo político: la Organización de Estados Americanos (OEA), que comprende también la América Septentrional y tiene su sede central en Washington. Así, el CELAM estableció diez «Departamentos Especiales de Servicios» (DES) que reproducían en Bogotá los Departamentos Especiales de Servicios de la OEA de Washington, pero aplicados a campos apostólicos. La santa Sede aprobó la descentralización y la creación de los DES y recomendó su revisión[147]. A este trabajo de revisión se aplicaron los obispos latinoamericanos en veinte días de reuniones, aprovechando la coincidencia en Roma a causa del Concilio. La revisión fue aprobada durante el tercer período de sesiones.

Durante el concilio este episcopado pudo ejercer un papel de notable relieve sobre todo por la iniciativa de los obispos Larraín y Câmara[148].

146. R. Caporale, *Les hommes...* II, 41, n. 3. «Le Monde» 17 de octubre de 1962. Citado por R. Caporale. Cf. también sobre esto A. Wenger, *Vatican II. Première session*, Paris 1963, 59-60.

147. Información basada en la respuesta del colombiano monseñor Julián Mendoza Guerrero, secretario general del CELAM, a la encuesta de S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...*, Apéndice I, 91, y en J. O. Beozzo (ed.), *Cristianismo e iglesias...*

148. Este último informaba cotidianamente sobre el Concilio a un grupo de corresponsales en el Brasil. Esta interesante correspondencia está en vías de publicación, al cuidado de L. C. Marques. Por su parte L. Barauna ha emprendido una investigación de conjunto sobre la contribución del episcopado brasileño al Vaticano II.

h) *Grupo de los superiores religiosos*[149]

Antecedente inmediato y base institucional de este Grupo era la Unión romana de superiores religiosos (URSR). «No hemos actuado como un cuerpo de orientación o tendencia», explicaba el padre Aniceto Fernández. Pocas fueron las reuniones de discusión. Las conferencias de teólogos organizadas por este grupo fueron tres o cuatro en todo el Concilio.

Lo formaban cerca de cien padres conciliares, abades incluidos. No todos los superiores religiosos de la URSR eran padres conciliares, pero al Grupo fueron admitidos aun los superiores generales que no eran miembros del Concilio, incluso los no exentos y los de sociedades con menos de mil miembros, y se les concedía voz para hablar en las reuniones sobre los temas del Concilio. Así, junto al superior general de los Hermanos de las escuelas cristianas, que era miembro del Concilio, asistía a estas reuniones el de los Maristas, que no lo era. Había subgrupos, por razón de la diversidad de carismas (monjes, mendicantes, clérigos regulares, congregaciones laicales, religiosos de enseñanza, etc.), pero no se llegó a un estudio de las cuestiones por grupos.

El órgano directivo o ejecutivo era la Comisión o Consejo permanente de la Unión romana, que constaba de ocho o diez miembros, elegidos por todos los superiores religiosos de la Unión. El padre Fernández era vicepresidente. Esta comisión se reunía casi todos los meses.

A las reuniones plenarias asistieron (a veces) sesenta o setenta miembros. Tenían lugar una vez al mes, o algo más. No había un reglamento de procedimiento. Al principio no se votaba casi nunca; «ahora –decía el padre Fernández el 26 de diciembre de 1965– hay que votar; hay que precisar los que tienen voto».

Las intervenciones en nombre colectivo fueron pocas. No tuvieron intentos de orientación común: todos sus miembros quedaban libres, y ni siquiera para el capítulo sexto de la constitución *Lumen gentium*, dedicado a los religiosos, se tomó ningún acuerdo de Grupo. La relación con los órganos del Concilio era por medio del presidente del Grupo. El padre Fernández, vicepresidente, participó en nombre del Grupo en algunas comisiones mixtas de la Comisión doctrinal y de la de Religiosos. En general, no participaban en reuniones de otros grupos. El padre Fernández no asistió nunca a las del *Coetus Internationalis Episcoporum (Religiosorum)*.

i) *Grupo de los obispos religiosos*[150]

El nombre oficial de este grupo era *Coetus Internationalis Episcoporum*, pero lo formaban sólo obispos religiosos, en número de entre setecientos y ochocientos.

149. Información basada en la respuesta del P. Aniceto Fernández, maestro general de la Orden de Predicadores y vicepresidente de la Unión Romana de Superiores Religiosos, a la encuesta de S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»...*, Apéndice I, 202-204.

150. Información basada en la respuesta de monseñor Enrico Romolo Compagnone, OCD, obispo de Anagni, a S. Gómez de Arteche, el 3 de diciembre de 1965, en *Grupos «extra aulam»...*, Apéndice I, 209-211.

Perseguía plantear en su verdadera luz el problema de los religiosos, atendiendo a la presencia de los religiosos diferenciada según los varios institutos y sacando consecuencias prácticas de este planteamiento.

Empezó a funcionar en el segundo período de sesiones. No tenían reglamento, ni normas disciplinares. Nunca tuvieron asambleas plenarias, sino sólo reuniones de grupos de estudio, sin votaciones, cuya duración dependía del ritmo del debate conciliar sobre el esquema de religiosos y sus partes. Participaron en ellas, a veces, algunos expertos. El lugar habitual de reunión era la curia generalicia de los jesuitas. Las discusiones se tenían generalmente en latín, y los acuerdos se redactaban en latín e italiano.

La única estructura organizativa era un grupo restringido, con un presidente, Pacifico Perantoni, arzobispo de Lanciano, un secretario, Richard Lester Guilly, SJ, obispo de Georgetown (Guyana británica) y algunos colaboradores más, entre ellos monseñor Compagnone, que era miembro de la comisión conciliar de Religiosos. Los miembros de este grupo no tuvieron intervenciones colectivas formales, pero era visible su influjo. No presentaron contraproyectos a los esquemas, pero sí *modi*. Su lista de candidatos para la elección de las comisiones conciliares fue enviada al santo padre, para su conocimiento (de hecho, el papa designó a algunos religiosos).

Se enviaron algunas circulares, firmadas por Compagnone, dirigidas sólo a algunos padres conciliares. El envío se hacía por medio de personas de confianza. Nunca formularon reclamaciones ante los órganos oficiales del Concilio, ni presentaron quejas ante su tribunal administrativo.

j) *Grupo de los obispos misioneros (Vriendenclub)*[151]

El informante, monseñor Tarcisio Van Valenberg, que había sido prefecto apostólico en el Borneo holandés, fue el fundador y líder de este Grupo. Empezó escribiendo una carta, en holandés, a varios superiores generales y a algunos procuradores generales de institutos religiosos holandeses, y también a algunos belgas: al padre Clementino de Flesinga, superior general de los Capuchinos; al padre Cornelio Heiligers, superior general de los Montfortianos; al padre José Van Kerckhoven, superior general de los Misioneros del Sagrado Corazón de Jesús (belga); al padre Santiago Melsen, procurador general y asistente para Holanda de los Carmelitas de la antigua observancia; al padre Enrique Mondé, superior general de la Sociedad de las misiones africanas; al padre Enrique Systermans, superior general de la Congregación de los Sagrados Corazones, también llamados de Picpus (belga); al padre Léon Volker, superior general de los Padres Blancos; al padre Atanasio H. Van der Weijden, procurador general de la Orden de San Agustín.

151. Información basada en la respuesta de monseñor Tarcisio Enrico Giuseppe Van Valenberg, OFM Cap., obispo titular de Comba y ex vicario apostólico de Pontianak (Borneo holandés), en enero de 1966, a S. Gómez de Arteche, *Grupos «extra aulam»*..., Apéndice I, 212-215.

La nacionalidad predominante entre los miembros del núcleo fundador explica que se le diera el nombre holandés de *Vriendenclub*. Lo integraban generalmente miembros del Concilio, unos trescientos, «hombres libres que han trabajado juntos», tanto para el esquema de misiones como en el postconcilio. Los países más representados en el Grupo eran Bélgica, Países Bajos, Francia y Canadá. En cuanto a los institutos misioneros, eran sobre todo los más avanzados. Además de obispos, había algún perito. El principal era el padre Van der Weijden.

«Todos queremos el bien de la Misión, más que el del propio Instituto, aun si los Institutos no fueran ya necesarios», decía monseñor Van Valenberg a Gómez de Arteche. Por eso quisieron continuar una vez acabado el Concilio, «con el fin de que la Misión reciba un puesto digno en el nuevo Derecho canónico y en las medidas que la Congregación de Propaganda Fide tome en razón de aquél».

Era una organización libre, más que nada un grupo de estudio, sin ninguna organización, considerado peligroso por la curia. Los obispos misioneros participaban en las sesiones sólo durante los períodos conciliares, pero monseñor Van Valenberg permanecía en Roma durante las intersesiones y seguía trabajando en lo necesario. El era quien redactaba el orden del día y enviaba las convocatorias. La frecuencia era irregular, según se consideraba necesario. Se reunían con frecuencia en la casa de los Padres Blancos, sin reglas de procedimiento, con gran sencillez, empezando por una plegaria y abordando el temario en torno a una taza de café y licores. Las votaciones, si se daban, eran a mano alzada. Las lenguas empleadas eran el holandés y el inglés. El secretario, que solía ser el padre Van der Weijden, extendía un *verbale* de la reunión.

Tenían una discusión previa al debate conciliar sobre cada esquema. Dos veces presentaron contraproyectos al texto íntegro, y muchas otras formularon *modi*. Propuestas recogidas en el Decreto de misiones, que tenían su origen en este Grupo, fueron: 1. Darle un fundamento más teológico; 2. petición de mayor dinamismo para la Congregación de Propaganda Fide; 3. diálogo con las religiones no cristianas; 4. posibilidad para los Institutos misioneros de vivir y de trabajar, pues hasta entonces, en el CIC, solamente se les dejaba la de vivir. Todo era pensando en el bien de la misión, y por esto enviaron dos contraproyectos: un *Schema de Missionibus* y un *Textus emendatus schematis de Missionibus*.

En cuanto a contactos e influjos fuera del Grupo, cada miembro pedía a los obispos de su propio instituto religioso que se adhirieran a las propuestas o enmiendas de los misioneros. Impulsaron intervenciones de cardenales muy apreciados, como Alfrink, König y Zoungrana. Estos, y el obispo de Umtali (South Rhodesia), el carmelita Daniel Raymond Lamont, hablaron en nombre del Grupo, pero callando el encargo y diciendo simplemente que hablaban en nombre de muchos superiores generales. Trataban también de influir por medio de opúsculos trabajos e impresos. Cada miembro del Grupo tomaba algunos ejemplares y los pasaba a padres conciliares o peritos conocidos suyos. No tenían relación directa con el Grupo de superiores religiosos, pero el Grupo de estudio de los religiosos sabía

que los misioneros estaban trabajando. Alguna vez habían trabajado para la Congregación de religiosos, pero *sub secreto.* Tenían buenas relaciones con la Conferencia misionera holandesa y con la de Indonesia, radicada en el Foyer Unitas. No tanta relación con la belga. Monseñor Van Valenberg era personalmente miembro del Grupo de la Iglesia de los pobres y era amigo del padre Gauthier. Con los organismos oficiales del Concilio no tenían relación oficial, pero monseñor Van Valenberg conversaba con el cardenal Cicognani. El padre Giovanni Schütte, superior general de la Sociedad del Verbo Divino y pro-prefecto apostólico (expulsado) de Sinsiang (China), y toda la comisión de misiones, hablaron con este Grupo antes de presentar el esquema en el aula. Los padres Xavier y Andrés Seumois, hermanos, eran peritos de la comisión conciliar, y también del *Vriendenclub*, aunque no fueran formalmente miembros. «No hubo señales de un reconocimiento oficial, pero la comisión era muy abierta frente a nosotros», dice monseñor Van Valenberg. Trataba al *Vriendenclub* como la «Leal oposición de su Majestad». El padre Schütte dio frecuentemente las gracias a este Grupo.

4. *La información*

«Por su naturaleza –ha escrito Gérard Philips– el Concilio es más un acontecimiento que una institución»[152]. Pero nunca un concilio ecuménico había sido tan *événement*, en el sentido periodístico de la expresión, como el Vaticano II. Constituía un reto para los medios de información, pero también para la propia Iglesia, por la actitud que adoptara ante los informadores. Un cronista escribía:

> Creo que resultaría muy fácil hilvanar aquí cadenas de frases de amor pontificio a la prensa y a los periodistas. Pero nuestro mundo cree cada vez menos en los discursos y se pregunta hasta qué punto la Iglesia ha asimilado y aceptado a la prensa, o hasta qué punto la tolera simplemente como a un enemigo peligroso[153].

La Civiltà Cattolica, revista de los jesuitas pero sujeta al control de Secretaría de Estado, iniciaba el primero de sus noticiarios conciliares reproduciendo la nota previa de su cronista del Vaticano I, 93 años antes:

> Son tantas las noticias que ahora se refieren de algún modo al Concilio que se llenan con ellas las columnas de los periódicos: pero no disponemos más que de pocas paginillas dos veces al mes para estas varias noticias, que si quisiéramos recogerlas todas, no tendríamos que hablar más que del Concilio y así cambiar el

152. *L'Église et son mystère au IIe Concile du Vatican* I, Desclée de Brouwer 1967, 296.
153. J. L. Martín Descalzo, *Prensa y Concilio. Del «muro del secreto» a las «puertas abiertas» en el Concilio Vaticano II*, 4-5. Se trata de una tesina inédita, no datada, pero escrita ciertamente antes del término del Concilio, probablemente a mediados de 1963. El autor, a pesar de hallarse aquejado de una grave enfermedad de la que pocos meses después fallecería, me concedió amablemente una larga entrevista el 24 de octubre de 1990, y me permitió fotocopiar su trabajo. Su copiosa biblioteca sobre el Vaticano II se halla actualmente en la Casa de Escritores de los PP. Jesuitas de Madrid.

carácter de nuestro periódico. Por eso hemos de contentarnos con tocar algunas cosas, como se suele decir, *de generibus singulorum* [154].

En vísperas de la inauguración del Concilio, el número de tarjetas de acreditación como periodistas extendidas por la Oficina de prensa era de unas 900, y a lo largo de la primera sesión ascenderían a 1255. Uno de ellos se preguntaba cuántos de los acreditados eran periodistas profesionales, tal vez sólo una tercera parte, pues muchas publicaciones católicas se habían limitado a designar a un sacerdote o religioso conocido y residente en Roma como corresponsal. Aún así, el interés de los medios informativos por el acontecimiento conciliar alcanzaba un volumen sin precedentes. Una lectora, en una carta al director de una revista ligera italiana, se quejaba de que no se podía abrir ningún periódico ni revista sin encontrarse con páginas y más páginas sobre el Concilio, que a ella no le interesaba. Este mismo periodista, preguntándose por las razones de tanta expectación, señalaba como primera de ellas «la excepcional popularidad de Juan XXIII en el mundo»; otras serían la novedad del Concilio, único vivido por las últimas generaciones; la enorme fuerza difusiva de la Iglesia católica, implantada en todos los rincones del planeta; y la intuición mundial que colocaba en el Concilio una esperanza de luz y paz sobre los problemas mundiales[155]. Con todo, los medios eclesiásticos no acababan de aceptar que lo propio del periodismo no es difundir lo esencial sino lo nuevo. Como diría Henri Fesquet, miles de obispos hablan de Dios, y esto no es noticia, pero si uno de ellos dijera que Dios no existe, esto sería noticia de primera página.

El más estricto y religioso secreto había imperado durante el trabajo de las comisiones preparatorias[156], cuyos miembros sólo podían hablar de los documentos y de las deliberaciones con los miembros de la comisión a que cada uno pertenecía. Al padre Congar le parecía que en principio estaba bien así, pues la indiscreción de la prensa o la intromisión de la opinión pública podían tener efectos catastróficos; pero resultaba a la vez «un modo de atomizar y neutralizar a toda la oposición. Nos reduce de hecho al estado de unos hombres que no tienen más relaciones que las directas con Roma, pero no entre sí. Es la destrucción práctica de la catolicidad horizontal en beneficio exclusivo de la vertical»[157]. El problema se planteó en términos análogos al empezar el Concilio, pues para la mayoría de los padres conciliares los encuentros *extra aulam*, las conferencias, la circulación de documentos y más generalmente los medios de comunicación resultaban muy útiles, por no decir necesarios, para formarse una sólida opinión. Pío XII, en un famoso discurso sobre la opinión pública como elemento indispensable del bien común, había dicho que también en la Iglesia era necesaria («desde luego en lo que respecta a los asuntos que pueden discutirse libremente»), llegando a afirmar que

154. CivCat 2697 (3 de noviembre de 1962) 270, citando la propia revista 1870, 1, 356.
155. J. L. Martín Descalzo, *Prensa y Concilio...*, 40.
156. Cf., en el vol. 1, J. Komonchak, cap. III, 1. b., 2, *El secreto*, 164, y K. Wittstadt, cap. V, 4. a., *La politica vaticana de la prensa entre la apertura y la ocultación*, 426.
157. JCng, 8.

«ella también es una corporación viva; y faltaría algo a su vida si careciera de opinión pública, defecto cuya culpa caería tanto sobre los pastores como sobre los fieles»[158]. Pero de hecho esta doctrina no se había aplicado efectivamente a la vida de la Iglesia, sobre todo en la última etapa del pontificado anterior, y de cara al Concilio había un positivo interés en evitar la formación de una opinión pública para poder impartir con mayor eficacia las consignas emanadas de la curia; para decirlo en los términos del padre Congar, se quería minimizar la relación horizontal para que prevaleciera la vertical, y desde luego en sentido descendente.

Para atender a las necesidades informativas del Concilio se creó un *Comitato per la Stampa*, presidido por monseñor Martin John O'Connor, arzobispo titular de Laodicea de Siria y presidente de la Comisión pontificia para la cinematografía, radio y televisión, asistido de catorce obispos de distintas nacionalidades y continentes, ninguno de ellos italiano, y con Fausto Vallainc como secretario. Con carácter más operativo se creó el 5 de octubre el *Ufficio Stampa*, radicado en la via Serristori, 12, e inaugurado una semana antes del comienzo del Concilio, con el citado Vallainc como director y siete responsables de otras tantas secciones lingüísticas: Gerhard Fittkau, alemán; Edward Heston, norteamericano, secretario de la Congregación de religiosos; François Bernard, francés, corresponsal de *La Croix*; Cipriano Calderón, español, perito conciliar; Francesco Farusi, SJ, italiano; Paulo Almeida, SJ, portugués (después Boaventura Kloppenburg, OFM, brasileño); y Stefano Wesoly, polaco. A diferencia de los miembros del *Comitato per la Stampa*, que eran todos padres conciliares, los integrantes del *Ufficio Stampa* no lo eran, y en principio, si no era por otro título, no tenían derecho a asistir a las congregaciones conciliares, de las que luego deberían informar a todo el mundo.

Naturalmente, el hombre clave de toda esta organización era Fausto Vallainc, un italiano de Champorcher, en la zona francófona del Valle de Aosta, de 46 años, buen conocedor de las principales lenguas y con alguna experiencia periodística como director de la *Settimana del clero* y consultor de la oficina de prensa de la Acción católica italiana[159]. Dependía directamente del secretario general del Concilio, Felici, y tenía que resolver una antinomia insoluble: dirigir estrictamente la información mundial sobre el Concilio según las pautas de Felici y, a la vez, dar a la prensa internacional la sensación de transparencia y libertad. «La Oficina de prensa se encuentra machacada entre el 'martillo' de la prensa mundial y el 'yunque' del *secreto conciliar* impuesto por las fuerzas conservadoras de la curia romana»[160]. Parece ser que en cierto momento Vallainc,

158. Discurso al Congreso Internacional de la Prensa Católica. «OssRom», 18 de febrero de 1950.

159. Cf. F. Vallainc, *Images du Concile*, Roma 1966. Ediciones simultáneas inglesa, *Images of the Council*; alemana, *Bilder von Konzil*; e italiana, *Immagini del Concilio*. Obra escrita por encargo de Pablo VI. Edición no venal, distribuida a los padres conciliares en diciembre de 1966. Cf. también E. L. Heston, *The Press and Vatican II*, Notre Dame 1967, y Ph. Levillain, *Il Vaticano II e i mezzi di comunicazione sociale*, en *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)* I, Milano 1994, 524-532.

160. J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile. Instances officielles et réseaux informels*, en *Vatican II commence...*, 218.

desesperado, se arrojó a los pies del papa pidiéndole que le relevara de aquel cometido imposible. En este aspecto, como en tantos otros, el primer período de sesiones fue un laborioso noviciado.

Los primeros boletines oficiales difundidos por el *Ufficio Stampa* desilusionaron tanto a los informadores religiosos como a muchos padres conciliares: a los primeros, porque no decían nada interesante y no se explicitaba quién dijo qué; a los segundos, porque lo poco que decían era descaradamente favorable a la tendencia conservadora. Se hizo famoso el comunicado correspondiente a la primera congregación general, en la que empezaron efectivamente las labores conciliares, con las primeras intervenciones en el debate general sobre el esquema de liturgia: «De los padres que habían pedido la palabra, han intervenido esta mañana veinte, algunos para defender el esquema, otros para atacarlo»[161]. El director de la *Civiltà Cattolica* anotaba en su diario que muchos obispos (los canadienses se habían lamentado de ello abiertamente) «están descontentos con el modo unilateral con que se han presentado las últimas discusiones [en la] congregación general en los boletines oficiales, poniéndose claramente de parte de los conservadores y presentando [mal] los motivos de los que desean la renovación, por ejemplo, del breviario. Entre los obispos y los informadores se está extendiendo cierto pesimismo»[162].

El padre Tucci promovió un encuentro de una delegación de los informadores religiosos y de los diversos centros de documentación sobre el Concilio con Casimiro Morcillo, arzobispo de Zaragoza y uno de los vicepresidentes del Concilio, para presentarle los *desiderata* de los periodistas. «Nos ha recibido con gran comprensión –escribe Tucci en su diario– y nos ha dicho que la mayoría de las peticiones pueden concederse: biografías de los que intervienen en el Concilio, mayor extensión de los textos discutidos, información exhaustiva y actualizada de la problemática más reciente, etc. Nos ha pedido que redactemos un breve memorial, y nos ha prometido que hablará de él en una próxima reunión del Consejo de presidencia»[163]. El memorial fue preparado por el padre Brêchet, teniendo en cuenta la exposición del problema que Tucci había hecho en nombre de todos ante Morcillo, con la colaboración de Hauptmann, Mejía, Rouquette y Hirschmann y habiendo consultado a algunos más.

El 5 de noviembre, a última hora de la tarde, tuvo lugar en el Centro español de documentación del Concilio una reunión del grupo de informadores religiosos, presidida por el padre Tucci y presente también monseñor Walter Kampe, auxiliar de Limburg y encargado del centro de información alemán. La visita a Morcillo había dado buen resultado, pero Vallainc se había disgustado. Kampe aceptó tratar de suavizar las relaciones invitándole a las reuniones del grupo de informadores. A aquella reunión asistió también el padre Ralph M. Wiltgen, verbita, con el que estaban ya incorporados al grupo todos los centros de documentación conciliar que

161. Comunicado oficial de la IV congregación general, 22 de octubre de 1962.
162. DTcc, 12 de noviembre de 1962.
163. DTcc, 30 de octubre de 1962.

funcionaban en Roma: holandés, español, italiano, alemán, argentino, norteamericano y verbita. Estaban también en contacto con el secretariado del episcopado africano por medio del holandés monseñor Joseph Blomjous, obispo emérito de Mwanza (Victoria-Nyanza meridional). Monseñor Kampe decía a Tucci que una de las razones de la dificultad informativa era que en aquellos días no ocurría nada interesante en el Concilio, por la multiplicación repetitiva de las intervenciones.

Al día siguiente de la reunión en el centro español, cuando Tucci, al salir del aula vaticana, se dirigió al *Ufficio Stampa*, Vallainc quiso hablar con él para quejársele del memorial elevado al Consejo de presidencia. Por lo visto, Morcillo lo había presentado como si fuera un texto personal de Tucci. Este se excusó, diciendo a Vallainc que había sido algo de todo el grupo, y que él ni siquiera había visto previamente el documento, pero no le ocultó que estaba personalmente de acuerdo con el memorial. «Desgraciadamente –anotaba Tucci– Vallainc es un hombre hipersensible y demasiado 'romano' para estar en ese puesto. Y además, lo único que hace es criticar al gremio de los periodistas. ¿Cómo va a entenderlos?»[164]. El 12 de noviembre se celebró otra reunión de los informadores religiosos, a la que Vallainc, a pesar de haber sido expresamente invitado, no asistió. En cambio el obispo Kampe, que se hallaba en Alemania, se hizo substituir por el auxiliar de Münster, Heinrich Tenhumberg, quien les comunicó que trataba de promover una acción concertada de los presidentes o secretarios de las diversas conferencias episcopales ante el Consejo de Presidencia, o tal vez mejor ante el secretario de los asuntos *extra ordinem*, para obtener un mejor estatuto para los informadores[165].

La cuestión no estaba resuelta. El 13 de noviembre Vallainc telefoneó a Tucci para lamentarse de las críticas de «unilateralidad» (es decir, de favorecer la tendencia conservadora al dar cuenta de las intervenciones) formuladas contra sus últimos boletines, y también de la «oposición compacta» que le estaban haciendo sus siete inmediatos colaboradores (los responsables de las varias secciones lingüísticas). Le pidió que para el día siguiente le ayudara, confrontando los apuntes de uno y otro, para redactar el boletín. Tucci declinó la invitación, diciendo que carecía del talento periodístico para sintetitzar en breve espacio lo esencial («¡pero por desgracia monseñor Vallainc tampoco lo tiene y no se da cuenta!», escribía Tucci en su diario); lo que Vallainc debería hacer sería «recuperar la confianza de sus colaboradores logrando llevar al aula a uno por turno para controlar sus impresiones. ¿Por qué no prepara colegialmente el boletín? Un hombre estupendo, pero desgraciadamente fuera por completo de lugar, para él y sobre todo para los periodistas y en el fondo para la misma Iglesia»[166]. Al día siguiente el Consejo de presidencia, a propuesta de Morcillo y Kampe, decidió autorizar que a cada congregación general asistieran, por turno, dos de los responsables de las secciones

164. DTcc, 6 de noviembre de 1962.
165. DTcc, 12 de noviembre de 1962.
166. DTcc, 13 de noviembre de 1962.

lingüísticas del *Ufficio Stampa*. Vallainc lo comentó largamente con Tucci, irritado por lo que creía una maniobra de sus colaboradores y una desconsideración de Felici, que no se lo había advertido inmediatamente[167]. Tucci le sugirió que pidiera a Felici y Morcillo poder ver el día anterior los textos de las intervenciones de cada congregación, que los oradores tenían que depositar anticipadamente en la Secretaría. Así es como el 16 de noviembre podía escribir Tucci: «¡Finalmente un boletín 'objetivo'!». Pero tras unos días de boletines no tan unilaterales como los primeros, los conservadores se irritaron y parece ser que el santo Oficio amenazó con hacer cerrar el *Ufficio Stampa* «por haber violado el secreto del Concilio y en consecuencia por estar contra el reglamento del Concilio»[168]. El obispo de Livorno, Emilio Guano, que confirmó a Tucci la noticia, se mostraba indignado y decía que «el *Ufficio Stampa* depende del Concilio, y el santo Oficio no tiene ninguna autoridad de vigilancia sobre el Concilio y sobre la observancia del reglamento del propio Concilio»[169]. El 6 de diciembre Vallainc asistió a una reunión de todos los centros nacionales de documentación sobre el Concilio, bajo la presidencia de Tucci, que anotaba: «¡Gracias a Dios, la armonía y la comprensión más perfecta por ambas partes!»[170].

A mitad de camino entre el *Ufficio Stampa* oficial y los periodistas o servicios de prensa privados estaban los Centros de documentación e información de diversos episcopados o congregaciones religiosas[171]. Al empezar las sesiones funcionaban ya dos: el DO-C, Centro de Documentación de la Iglesia católica de los Países Bajos, que a partir de 1963 se internacionalizó y se especializó en la elaboración de excelentes dossiers monográficos; y el CCC, Centro de información del episcopado canadiense.

Ante el régimen de secreto que imperó prácticamente durante toda la primera sesión, los corresponsales de los distintos periódicos entraron en franca competencia para procurarse informaciones, a la vez que algunos acusaban a otros de procedimientos poco serios. «Esto empieza bien en la prensa romana: títulos sensacionalistas, comentarios prolijos y muy aproximativos, y además en sentidos muy diversos», escribía un cronista francés apenas comenzado el Concilio[172]. Y cuatro días más tarde añadía: «Se plantea el tema del secreto en el Concilio. La prensa italiana se lo salta alegremente y ha publicado lo esencial del contenido del

167. *Ibid.*, 14 de noviembre de 1962.

168. Confidencia de Cipriano Calderón a Jesús Iribarren, quien se lo refirió a Tucci (*Diario*, 23 de noviembre de 1962.

169. DTcc, 24 de noviembre de 1962.

170. *Ibid.*, 6 de diciembre de 1962.

171. Basamos la presentación de estos centros nacionales en el competente estudio de J. Grootaers, que no sólo fue periodista en el Concilio, sino coordinador de informadores: *L'information religieuse au début du Concile: instances officielles et réseaux informels*, en *Vatican II commence...*, 211-234. Al final publica la lista de los trece centros que funcionaron, con sus direcciones y personas responsables.

172. «La Croix», 16 de octubre de 1962.

documento sobre la liturgia»[173]. Comentando esta acusación francesa, Caprile escribía: «Coincidimos en lamentarnos de la actitud de una parte de nuestra prensa, pero no queremos que se la considere la única responsable»[174].

El más prestigioso de los cronistas españoles, José Luis Martín Descalzo, al hacer un balance de la actitud de la prensa internacional ante el acontecimiento conciliar, consideraba que los distintos grupos nacionales habían caído en tentaciones peculiares. Reconociendo el peligro de caricaturizar con sus generalizaciones, se atrevía a enunciar cinco tentaciones. Según él, los grandes semanarios habían incurrido en la tentación de *exteriorismo*. La fotogenia del espectáculo inaugural permitió a *Life*, *Paris Match*, *Epoca*, *Tempo*, *L'Europeo*, *Oggi*, o *Gaceta Ilustrada* suntuosas páginas con maravillas de color:

> ¡Qué magnífica impresión de grandiosa suntuosidad! Pero ¿qué transmitía todo aquello del *hecho religioso*, de la *problemática* del Concilio? ¿No daba, incluso, más la impresión de una Iglesia triunfante que la de una Iglesia que, humildemente, viene a tratar de reformarse? ¿No se deducía de aquellas publicaciones una impresión de *triunfalismo* que tantas veces iban a echarnos en cara los hermanos separados? Casi sin excepción estas publicaciones ignoraron el discurso de Juan XXIII que era infinitamente más histórico que las mejores fotografías, y las más cuidaron notablemente más sus servicios fotográficos que los comentarios literarios que les acompañaban o debían acompañarles, pues muchas publicaciones se limitaron a grandes fotos y diminutos pies.

Los diarios italianos, por su parte –siempre según Martín Descalzo– tenían la tentación de *politización*. Su tarea era doblemente difícil por dos tipos de razones: a) «la superpolitización de Italia que hace que todo se vea en función política y mucho más las cosas de la Iglesia, que el italiano suele confundir con los asuntos de su patria»; b) «la costumbre que los *vaticanistas* tienen de ver los asuntos de la Iglesia desde el ángulo de la intriga palaciega»[175]. Ilustra este juicio con una selección de titulares periodísticos dedicados a la sesión inaugural. El periódico fascista *Il Secolo* había destacado que el Concilio «indicará al mundo la permanente validez de la doctrina de su creador y redentor» («obsérvese –comenta el sacerdote periodista español– la típica retórica de todos los fascismos y su tendencia a las grandes frases»), y que «el Concilio ha rezado por la Iglesia del silencio». El «filoliberal» *Il Tempo* «no dejaba ver tanto su postura en sus titulares. Su anticomunismo era más velado, pero aparecía». Cuatro periódicos de centro (*Il Messagero*,

173. «La Croix», 20 de octubre de 1962.

174. G. Caprile II, 61.

175. Coincide con este juicio el de otro de los grandes cronistas del Vaticano II, el P. Robert Rouquette: «Una de las debilidades de los italianos consiste en querer ver siempre una intención política detrás de los actos religiosos» (*El Concilio Vaticano II*, en Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia*, vol. XXVIII de la edición española [Edicep, Valencia 1978], 153). Pero cabe preguntarse si la tentación, no exclusiva de los italianos, no es tanto la de *ver* un significado político en los actos religiosos como la de *dárselo*.

Corriere della Sera, La Stampa, L'Avvenire d'Italia) «coincidían en sus titulares a ocho columnas destacando en todos ellos las notas de mirada positiva y confiada al futuro, de fe y esperanza en nuestro mundo»[176]. Tres diarios de izquierda (*Paese Sera, Il Paese, Avanti*) acentúan el tono optimista y progresista de los de centro. «Toda la obsesión de la prensa izquierdista italiana consistirá, durante el Concilio, en demostrar que algo está cambiando en la Iglesia que, en su visión, abandona las viejas posiciones».

En cuanto a la prensa francesa, su tentación propia habría sido la de la *indiscreción*. Reconoce Martín Descalzo la calidad de la información francesa sobre el Vaticano II, y que Francia fue, junto con Holanda, el país que logró despertar mayor interés entre los cristianos por el acontecimiento conciliar. *La Croix* lanzó, un mes antes de comenzar el Concilio, una campaña de nuevas suscripciones para los tres meses que duraría la primera sesión, con el resultado de 53.400 suscripciones nuevas para la edición central y 17.000 más para *La Croix du nord*, con lo que en un mes aumentaba en un 60% su tirada. Durante las primeras congregaciones, *La Croix*, como el resto de la prensa, tuvo que atenerse a los insubstanciales boletines oficiales, pero a partir de la séptima empezó a publicar sus crónicas con nombres y contenidos concretísimos de las intervenciones de los padres, «tanto, que podía asegurarse que su cronista estaba dentro del aula conciliar habitualmente, o que alguno de los peritos franceses había sido expresamente delegado por la jerarquía del país para informar a este periódico». Martín Descalzo se pregunta: «¿Fue *La Croix* un periódico indiscreto? Todos los defensores a ultranza del secreto conciliar lo pensaban así, pues, dada la información de *La Croix*, el secreto había desaparecido radicalmente». Pero concluye:

> Si he de valorar por mí mismo los hechos y los frutos, absolvería plenamente de este «pecado» a *La Croix*, inmensamente útil para obispos e informadores durante los meses de Roma, decisivamente útil para todos los que hoy hacen historia de la primera sesión conciliar. Otra respuesta daría si se me preguntase por la extraña situación de privilegio en que estas informaciones, abiertas a un solo periódico, colocaban a los demás periodistas franceses y extranjeros por el simple delito de escribir en periódicos neutros, o en periódicos católicos de jerarquías con otra postura ante el secreto. Todo monopolio es injusto, y lo es el de la noticia, cuando esta posición exclusiva no proviene de la habilidad o el esfuerzo del informador sino de la privilegiada situación en que las circunstancias o los prejuicios lo colocan. Y es así como *La Croix* fue un islote en el cordial mundo de compañerismo y mutua ayuda que entre la mayoría de los periodistas conciliares se estableció.

Muy distinta fue la postura informativa del cronista de *Le Monde*, Henri Fesquet.

176. En esta línea esperanzada, plenamente conciliar, destacaron los comentarios de Raniero La Valle en «L'Avvenire d'Italia».

> Sus crónicas eran sin duda las más buscadas en los kioskos romanos, corrían de mano en mano no sólo por la sala de prensa, sino también por el aula conciliar... Las crónicas de Fesquet, vivas, ágiles, agudas, intencionadas, pasaron a ser mucho más un «órgano de presión» que un «órgano de información», tanto que hay que preguntarse si inconscientemente Fesquet no escribía más mirando a la vida conciliar romana que a sus lectores parisinos. Más que informar, opinaba; daba casi tantos rumores como datos; sus crónicas eran más hábiles e intencionadas que concretas; y registraba un interés mucho mayor por lo ocurrido fuera del aula, entre pasillos, que por lo ocurrido en las sesiones.

En contraste con la prensa francesa, la tentación a la que según Martín Descalzo habría sucumbido la prensa española habría sido la *mediocridad*, que no logró mantener vivo el interés del público español medio. Las causas de este fracaso informativo serían: el concepto que el episcopado español (a diferencia del francés) tuvo del secreto, la escasez de enviados especiales y especializados, la tendencia «a un refrito de los apenas noticiosos comunicados oficiales, postura no peligrosa y... no periodística, y la mayor preocupación por la *cantidad* informativa que da al periódico la fama de 'buen católico' por encima de la 'calidad'»; pecados, en suma, más de omisión que de comisión. Pero esta afirmación de Martín Descalzo debería ser matizada, teniendo en cuenta la situación política de España, con su régimen dictatorial basado en el confesionalismo católico y la alianza con la Iglesia, para el cual los aires conciliares resultaban demoledores. De ahí que si bien la gran masa española, adormecida por la propaganda oficial, no siguiera en profundidad los debates conciliares, los sectores renovadores de la Iglesia española, los políticamente discrepantes y los nacionalismos irredentos se apasionaran por el Vaticano II. Eso ocurrió sobre todo en el País Vasco (Martín Descalzo era cronista de *La Gaceta del Norte*, de Bilbao, que experimentó un espectacular aumento de suscriptores, análogo al de *La Croix*) y en Cataluña[177]. Finalmente, analiza unos cuantos periódicos rusos, entre los que cuenta *L'Unità*, y estima que cayeron en la tentación de la *incomprensión*, al insistir unilateralmente en lo que el Concilio tenía de cambio, apoyar la idea de que ha pasado el tiempo de las excomuniones y contraponer las corrientes católicas centroeuropeas, con las que simpatiza, al episcopado italiano, al que acusa de cerril e incomprensivo[178].

Ralph M. Wiltgen, cuya crónica *The Rhine flows into the Tiber* hemos citado tantas veces, encontró hábilmente la manera de sacar información de los obispos sin que se les pudiera acusar de haber faltado al secreto. Fue el jefe del equipo que la revista *Newsweek* tenía destacado en Roma, Curtis Pepper, quien, invocando la experiencia de la asamblea del *World Council of Churches* en Nueva Delhi, le di-

177. Más detalles en H. Raguer, *El concili Vaticà II i l'Espanya de Franco*, en *Miscel·lània en honor de J. Benet*, Barcelona 1991, 630-650; Id., *Bonzos incordiantes. Los católicos catalanes y el Concilio Vaticano II*: XX Siglos 4 (1993) 88-97.

178. J. L. Martín Descalzo, *Prensa y Concilio*, cap. IV, «La prensa mundial y sus 'cinco tentaciones' durante la primera sesión», 65-82.

jo: «Nada puede sustituir las entrevistas con gente importante». Algo parecido le dijo el representante de otro gran semanario americano, el *Time,* Robert Kaiser: «Lo que necesita la prensa es la posibilidad de un intercambio con obispos y teólogos que tienen la libertad de hablar con franqueza de un evento humano que implica a personas en diálogo entre sí». Además del secreto impuesto, muchos obispos evitaban a la prensa por temor a que sus palabras no fueran fielmente reproducidas. Para salvar el secreto, Wiltgen, en vez de preguntarles qué se había dicho en el aula, les pedía que explicaran las necesidades y los deseos de sus diócesis en relación con el tema que se estaba debatiendo; para deshacer el temor a ver tergiversadas sus declaraciones, después de la entrevista redactaba el texto y lo sometía a sus observaciones[179].

5. *La interacción con el pueblo de Dios*

Hemos hablado, en el apartado anterior, del impacto del Vaticano II en la prensa y demás medios de comunicación, pero se produjo también el fenómeno inverso, esto es, el influjo ejercido en los padres conciliares por los medios de comunicación. Cuando los periódicos conceden tiempo o espacio a un tema, es que saben que importa a la gente. Como ya hemos dicho, Juan XXIII consiguió que «su» Concilio resultara significativo para los fieles y de algún modo para «todos los hombres de buena voluntad». Además de lo que los periódicos referían, muchos obispos, sobre todo franceses e italianos, publicaban cartas o crónicas del Concilio en sus boletines diocesanos o semanas religiosas, en sintonía con las intervenciones del papa, que aprovechaba todas las ocasiones que se le presentaban para hablar del Concilio y pedir oraciones para su buen éxito; es lo que Martín Descalzo llamó «periodismo vestido de morado». Especial importancia tuvieron las *Lettere dal Concilio* publicadas por Montini en *L'Italia.*

Pero, a su vez, los comentarios de la prensa y la viva reacción popular acababan de convencer a los obispos de la importancia del Concilio. Además, los obispos leían las crónicas de los periódicos y a más de uno le ayudaron a entender lo que estaba sucediendo en el aula. No todos poseían un dominio perfecto de la lengua latina, y menos según como se pronunciara, y quizá tampoco conocían a fondo la problemática discutida.

179. R. M. Wiltgen, *The Rhine...*, 33-34.

5
El primer conflicto doctrinal

Giuseppe Ruggieri

1. *Un esquema contestado*

Con la votación del 14 de noviembre, que había aprobado en líneas generales –aunque por inmensa mayoría– el proyecto de reforma litúrgica, el Concilio terminaba su primer mes de trabajo. Había sido casi una luna de miel, es decir, un rodaje relativamente ágil si se tiene en cuenta el gran consenso logrado por el esquema preparatorio *De liturgia.* Sin embargo, el éxito de la votación había hecho aflorar una mayoría mucho más amplia de lo que cabría imaginar, sobre todo cuando la marcha del debate en la congregación general había dado la impresión de un equilibrio entre sostenedores y opositores del texto.

Pero ahora el Concilio se encontraba ante un tema estrictamente dogmático, objeto de un debate todavía abierto en la teología católica, que versaba sobre la relación entre la revelación oral –la predicación de Cristo– y su transmisión sucesiva (Tradición) por un lado y el Nuevo Testamento por otro, implicando a la misma función del magisterio eclesiástico.

No es exagerado decir algo, que por otra parte es una afirmación común, que el periodo que va del 14 de noviembre al 8 de diciembre, y sobre todo la semana del 14 al 21 de noviembre, dedicada a la discusión del esquema sobre *Las fuentes de la revelación*, constituyen el momento en que se produce un giro decisivo para el futuro del Concilio y, por consiguiente, de la Iglesia católica: de la Iglesia paceliana, aún sustancialmente enemiga de la modernidad, heredera última en esto de la Iglesia de la restauración del siglo XIX, se pasa a una Iglesia amiga de todos los hombres, aunque sean hijos de la sociedad moderna, de su cultura y de su historia. Este periodo es decisivo para el futuro del Concilio, no porque los padres conciliares supieran ya todo lo que habrían de decidir, sino porque el Concilio se adueñó de sí mismo, de su naturaleza y de su finalidad, entrando en sintonía con las intenciones de Juan XXIII, una sintonía que en cierto modo había sido impedida por el trabajo de las comisiones preparatorias, sobre todo por la Comisión teológica.

Este giro no se produjo de golpe, sino que fue un giro costoso y esperado. Y no sólo en sus causas remotas, en los decenios que siguieron a la Primera guerra

mundial, sino más cerca, con las aperturas del periodo de Juan XXIII, desde el primer anuncio del Concilio.

Por lo demás, antes del 14 de noviembre ya había habido signos llamativos, aunque iniciales, de la evolución que estaba preparando el giro. Una fase de rodaje de esa apropiación que el Concilio hará de sí mismo y de su finalidad, la constituyeron ciertamente los tres episodios más importantes anteriores a esa fecha: el *nuntium* inicial, el procedimiento adoptado en la elección de las comisiones, que aniquiló la estrategia curial al respecto, y sobre todo la discusión sobre la constitución litúrgica. Y no sólo porque verificó en un terreno que parecía más tranquilo una orientación que podríamos denominar pastoral-innovadora, fundada en el progreso de los estudios y en la evolución del movimiento litúrgico en la primera mitad del siglo. La discusión litúrgica fue también importante por otro motivo, por un motivo externo. Porque dio tiempo, porque permitió esa prolongación de intercambios de que hemos hablado anteriormente. Pero, al mismo tiempo, el debate sobre el tema litúrgico corría el riesgo de desgastar lentamente las voluntades. Todos sabían que el encontronazo vendría más tarde. Muchos obispos que asistían al Concilio con unas expectativas centradas sobre todo en los temas eclesiológicos, se subían por las paredes. A otros les asaltaba un montón de dudas. Dos días antes del debate sobre la primera constitución dogmática, Karl Rahner mostraba unos sentimientos que reflejaban claramente esa atmósfera dubitativa y tensa que había caracterizado la larga espera del debate doctrinal, desde el envío de los esquemas preparatorios en el verano de 1962, y luego, en un crescendo cada vez mayor, hasta el 14 de noviembre, en que empezó la discusión en el aula: «Esta semana empieza pues la dogmática. Quisiera saber cómo van a ir las cosas. Personalmente no tengo muchas esperanzas. Pero haremos lo que podamos»[1].

Los factores que, juntos, permitieron que explotaran todos los demás, fueron sustancialmente dos: la *Gaudet mater Ecclesia* y una especie de consenso teológico común, pero que hasta la semana de la discusión del *De fontibus* no se había manifestado como tal. Para que este consenso tomase forma en torno a algunas ideas y orientaciones doctrinales, los obispos tuvieron que «ir a clase»[2]. Algunas Conferencias episcopales nacionales (estadounidense, francesa, alemana...) organizaron para ello encuentros semanales, en los que a menudo o bien un teólogo de confianza o algún obispo les ponía al día en el progreso de los estudios teológicos en los

1. Carta del 12 de noviembre de 1962, de K. Rahner a H. Vorgrimler, en H. Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein leben und Denken*, Freiburg 1985; la cita en p. 191.

2. Una primera lista, todavía incompleta, de las conferencias de los teólogos durante aquellas semanas estaba ya en X. Rynne, *Letters from Vatican City. Vatican Council II (First Session). Background and Debates*, London 1963, 130-139, 170-173, 185-187, 211-213, 235-239. Entre los más activos hay que recordar a Congar, Küng, Chenu y Daniélou. Pero los latinoamericanos y los norteamericanos tienen también «sus» teólogos (Mejía, Ahern, etc.), mientras que las Conferencias episcopales asiáticas y africanas son más eclécticas. Recordemos también las intervenciones «externas» de Bea, que convocan siempre a mucha gente, y de parte no católica, la gran impresión que suscitaron los contactos con los dos monjes de Taizé presentes entre los observadores: Roger Schutz y Max Thurian.

campos más relacionados con los temas del orden del día. Pero, para llegar al consenso, los obispos necesitaron y dispusieron también de algunos escritos alternativos a los documentos oficiales. Antes de que los obispos llegaran a Roma, estos escritos circulaban solamente entre algunos miembros particularmente conscientes y voluntariosos. Pero la necesidad de hacer ya una valoración crítica del primer esquema doctrinal sometido a debate, obligaba a buscar materiales que hicieran el papel de contraste para captar mejor las líneas de los documentos oficiales.

Pero además, el esquema *De fontibus* se prestaba a ser una diana concéntrica de los que en los años cuarenta y cincuenta habían cultivado una sensibilidad teológica y doctrinal distinta de la propia de la época de las controversias antiprotestantes y de la restauración escolástica[3]. El esquema era, en efecto, un producto típico de la concepción escolástica. Era fruto de la subcomisión del mismo nombre (*De fontibus revelationis*) y reflejaba las posiciones clásicas del controversismo católico. Se dedicaba un primer capítulo a la «doble fuente de la revelación». El término fuente, aplicado por el concilio de Trento al evangelio, se refería aquí a la Escritura y a la Tradición, contrapuestas como las dos fuentes originarias de la revelación. Se afirmaba, además, que la Tradición era la única vía que manifiesta y hace conocer algunas verdades reveladas. El capítulo segundo afrontaba los problemas relacionados con la inspiración, la inerrancia y la composición literaria de la Escritura. En él se precisaba el carácter personal y no colectivo de la inspiración, así como la inerrancia de cada una de las afirmaciones tanto religiosas como profanas. El capítulo tercero estaba dedicado al Antiguo Testamento, subrayaba su relación con el Nuevo, y respecto a la determinación de los autores históricos afirmaba que, cuando esta cuestión afecta a la fe, corresponde a la Iglesia dirimir en última instancia los problemas. En el capítulo cuarto se advertía la preocupación por defender la verdad histórica de los «hechos» que narran los evangelios, así como la fidelidad sustancial de las palabras de Jesús que ellos nos transmiten. El capítulo quinto concluía con la «sagrada Escritura en la vida de la Iglesia», para defender el carácter de «testimonio auténtico de la fe» que tiene la Vulgata y para ofrecer a los fieles y a los exegetas unos criterios para leer la Escritura que deben atenerse «a la analogía de la fe, a la tradición de la Iglesia y a las normas de la santa Sede sobre el tema».

Desde que se envió el esquema, que estaba incluido en el primer volumen enviado en el verano anterior, hubo todo un pulular de pareceres teológicos que durante las semanas anteriores al 14 de noviembre fueron distribuidos para uso de los obispos. Estas *Animadversiones* fueron las que posibilitaron, por así decir, sonsacar a los obispos ese nuevo consenso común en materia doctrinal que caracterizaría al Vaticano II. Pero aún es necesario puntualizar que eso fue posible porque la *Gaudet mater Ecclesia*, con toda la autoridad magisterial de Juan XXIII, actuó como elemento catalizador de todos los fermentos teológicos que en aquellos pareceres se ponían al alcance de todos.

3. Cf. *S/V* 1, 339-344.

Entre los más activos estaban por supuesto los teólogos de lengua francesa: G. Martelet[4], Ch. Moeller[5], etc. Pero es indudable que tanto la competencia como la difusión real, prácticamente capilar de las notas de Schillebeeckx y bastante sólida en los *gravamina*[6] de Rahner, otorgó a los escritos de estos dos autores un peso muy especial.

Tanto uno como otro daban motivos no sólo de carácter general, sino también una serie de datos tomados del progreso de los estudios exegéticos y teológicos que venían a colmar, por así decirlo, la sed de argumentos que quemaban las gargantas de los obispos. Por ejemplo, Schillebeeckx, al tratar del capítulo sobre la inspiración, subrayaba que si bien el esquema tenía razón al afirmar que la inspiración en sentido estricto es un carisma propio y personal del hagiógrafo, por otra parte ignoraba que, en sentido lato, toda la historia de la salvación del pueblo judío y de la Iglesia primitiva se mueve bajo una moción divina y, por tanto, se puede llamar inspirada. La crítica del método *formgeschichtlich* (de la «historia de las formas») que hacía el esquema, era a juicio del teólogo holandés exagerada. Pues si bien es verdad que no se puede reducir el Nuevo Testamento a una simple expresión de la fe de la comunidad primitiva, como si no se refiriera al Jesús histórico (y en esto la crítica estaba plenamente justificada), no se puede ignorar que la comunidad primitiva ha interpretado los hechos históricos con la ayuda del Antiguo Testamento. Todavía más: la afirmación del esquema sobre el carácter de autenticidad de la traducción de la Vulgata y de los Setenta, debe ser mitigada con la afirmación de la importancia de los textos originales griegos y hebreos[7]. Cuando el 13 de noviembre tuvo lugar la primera reunión, tumultuosa, de la Comisión teológica, el texto de Schillebeeckx estaba encima de la mesa del presidente, cardenal Ottaviani, como de acusación[8].

4. *Remarques sur la première série de schémas*, 56; una copia en F-Léger, 610.

5. *Animadversiones in schemata voluminis* I, 13; una copia en F-Léger, 614. Pero en el mismo fondo hay una serie de pareceres sobre los esquemas bajo el nombre de otros obispos francófonos (el canadiense Maurice Baudoux, el francés Jean Jullien Weber, etc.), para los que cabe suponer algún teólogo de confianza. La presencia en un solo archivo de un número notable de estos pareceres, demuestra también que entre algunos obispos se los intercambiaban, por lo menos entre los más atentos y competentes.

6. Con una conciencia repleta de la historia secular del género literario de los *Gravamina nationis germanicae*, donde desde 1455 se reflejaba el descontento alemán contra la dirección romana de la Iglesia, Semmelroth dice en la nota de su diario del día 10 de noviembre: «Hoy hemos trabajado duramente en la redacción de los *gravamina*, reunidos por Rahner, contra el primer esquema». Se trata de la *Disquisitio* citada *supra*, 89, que hay que distinguir del esquema alternativo Rahner-Ratzinger. Mientras éste se propuso mostrar que se podía pensar diversamente de la teología tradicional, los *gravamina* sirvieron para mostrar la debilidad interna del esquema preparatorio y jugaron un papel aún más determinante.

7. También en este punto los lectores del texto latino y del texto inglés no estaban igualmente informados. Pues en el texto inglés se contraponen no la Vulgata y los Setenta de una parte y los textos originales de otra, sino solamente la Vulgata a los textos originales y a la traducción de los Setenta.

8. Cf. la *Relatio Secretarii Commissionis conciliaris «de doctrina fidei et morum»*, redactada por S. Tromp, en el n. 4. Hay copia de esta relación (prot. 15/62:19 de la Comisión teológica) en el archivo del ISR de Bolonia. Desde ahora la citaremos simplemente como *Relatio*.

Rahner, además de introducir observaciones a las que ya nos hemos referido[9], distinguía claramente entre magisterio conciliar y magisterio ordinario de la Iglesia. Cuando un concilio toma una decisión dogmática no toma una decisión mudable, sino que «con esta decisión se obliga a proclamar la verdad de Cristo que dura para siempre». Además, un concilio no se debe limitar a preguntarse en abstracto si una determinada doctrina se puede definir o no, sino que ha de interrogarse también sobre la oportunidad de la definición. Pero Rahner no se quedaba en este argumento clásico, sino que trataba también de remitirse al espíritu de las afirmaciones del papa, sobre todo de la *Gaudet mater Ecclesia.* Y añadía que esta regla, que la Iglesia siempre ha tenido en cuenta, debería contar con más motivo en un concilio que el papa quería que fuese «pastoral», y que el mensaje inicial al mundo de los padres conciliares había proclamado que estaba al alcance de la mentalidad de los hombres de nuestro tiempo. Bueno, que se condenen también los errores, pero sólo los que afecten a los corazones y mentes de los fieles, y no los que sólo están en las cabezas de algunos estudiosos. Las cuestiones que requieran explicaciones complicadas, déjense para el magisterio ordinario y para las encíclicas del papa. Finalmente, no se puede pretender que los padres se fíen solamente de la competencia de la Comisión preparatoria, sobre todo si se tiene en cuenta que ésta, a diferencia de la Comisión litúrgica, no había querido juntar la doctrina que presentaba el esquema con los «deseos de los obispos y de las universidades», haciendo sospechar por tanto que obedecía a preocupaciones de escuela[10].

En las observaciones generales, la *Disquisitio* de Rahner lamentaba cuatro puntos. Criticaba sobre todo la excesiva extensión del esquema y su pretensión de querer decidir incluso sobre temas controvertidos.

En segundo lugar se denunciaba su falta de sentido pastoral, que se advertía ya en su lenguaje escolástico. Esto no significaba optar por el lenguaje «pío», esto es, «iuxta modum piae ex suggestu concionis». Pues entre el lenguaje pío y el lenguaje escolar había una vasta gama de lenguajes en que cabía perfectamente uno que conciliara la necesidad de precisión doctrinal con la preocupación pastoral, atenta a la mentalidad del hombre contemporáneo. Para darle una dimensión pastoral, tampoco bastaba con citar pasajes de la Escritura como «dicta probantia». Pues, en ese caso, se reduce a la Escritura a ser soporte de una doctrina ya conocida y cierta a partir de otro lugar, y «no como la fuente de donde brota en primer lugar la verdad a enunciar»[11].

9. Cf. *supra* 236.

10. Era una observación que ya había hecho Schillebeeckx. De este modo, tanto Rahner como Schillebeeckx dejaban claro el distinto *iter* de la constitución litúrgica respecto a los esquemas de la Comisión doctrinal. Aquella reflejaba la conciencia alcanzada por la Iglesia, mientras que éstos se situaban fuera de la Iglesia de su tiempo.

11. «... Tamquam fons, ex quo profluit primo ipsa veritas enuntianda». Adviértase el sutil *lapsus* por el que a la Escritura se la llama «fons». Obviamente, Rahner la habría podido explicar diciendo que es una fuente en cuanto se refiere al conocimiento que tiene el hombre de la verdad re-

En tercer lugar se criticaba la falta de verdadero espíritu ecuménico. Hay que proclamar la verdad sin ambigüedades ni reticencias incluso a los hermanos separados. Pero hay que hacerlo sin suscitar la sospecha de que se quiere discutir lo que de verdadero y legítimo sostienen. Esto valía sobre todo en lo referente a la Sagrada Escritura, para la cual habría de preferirse en cambio el esquema preparado por el Secretariado de la unidad[12]. Así pues, respecto a la inerrancia o la historicidad se decían cosas que aumentaban los motivos de incomprensión. Además, se debía subrayar con más claridad que la Escritura, en cuanto palabra inspirada por Dios, era norma última del magisterio de la Iglesia. Pues el magisterio de la Iglesia, aun siendo infalible, tiene que remitirse a la predicación apostólica. En la tradición oral, ésta se halla mezclada con las tradiciones humanas, mientras que la Escritura presenta sólo la tradición divina[13]. Sobre la relación entre Escritura y magisterio, la *Disquisitio* ofrecía una fórmula que luego hallaría su eco en la redacción definitiva: «El magisterio infalible de la Iglesia no es señor de la palabra de Dios revelada y contenida en la Escritura, sino que está a su servicio»[14].

En cuarto lugar, no se precisaba la cualificación teológica específica de cada una de las afirmaciones del esquema, lo cual podía dar a entender que todo él estaba situado en el mismo plano dogmático.

Las observaciones particulares de Rahner tocaban ocho puntos. En primer lugar, el esquema debía haber comenzado ocupándose de la revelación en general y no remitirla al esquema sobre el depósito de la fe. En segundo lugar, el lenguaje sobre dos fuentes de la revelación no corresponde al concilio de Trento, que habla de una sola fuente. Sería mejor hablar de la doble modalidad de transmisión de la revelación. En tercer lugar, se defendía con más cuidado la oportunidad de dejar abierta la cuestión debatida también entre los católicos sobre la suficiencia del material de la Escritura. Pues es una convicción común que verdades como la inspiración y la extensión del canon bíblico (es decir, si éste o aquel libro forman parte de él) sólo pueden ser conocidas por la predicación autoritativa de la Iglesia y por su magisterio infalible. Pero el problema está en saber si la inspiración y la extensión del canon son verdades que *ex natura rei* se conocen así, mientras que todas las demás verdades tienen cierto apoyo en la Escritura, aunque sea un apoyo implícito. Respecto a esta cuestión nunca se tomó ninguna decisión ni en uno ni en otro sentido, ni siquiera en el concilio de Trento. No hay ningún dogma en la Igle-

velada y no de una fuente en sentido absoluto. Pero ese *lapsus* sirve para comprender que el problema no era de vocabulario en cuanto tal, sino que tenía que ver con el distinto peso sustancial que se atribuía en el esquema preparatorio a la tradición «oral» y a la relativización consiguiente de la normatividad de la Escritura.

12. Es clara la referencia al *De verbo Dei*, sobre el cual cf. *S/V* 1, 253-266.

13. Sin embargo, los ejemplos que se aducían no eran obvios. Pues, como ejemplo de tradición humana mezclada con la divina, se aducía el hecho de que «per saecula videri potuit inmediata creatio corporis humani ex materia anorganica spectare ad traditionem divinam». ¿Pero es que esta tradición no se apoyaba también en la Escritura?

14. Cf. *DV*, n.10: «Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat» (COD, 975).

sia que pueda reclamarse más a la tradición oral que a la escrita. Cierto que hay dogmas que a primera vista no están en la Escritura. Pero resulta igualmente difícil probar que se encuentran en la tradición de los primeros siglos. En cambio, es más fácil aceptar que la tradición oral puede hacer más explícita una verdad que sólo implícitamente se halla en la Escritura. Mejor, pues, no entrar en esta cuestión controvertida.

Sobre la naturaleza de la inspiración, retomando sustancialmente la misma observación de Schillebeeckx, la *disquisitio* precisaba cómo ninguno de los «teólogos prudentes» («inter cordatos teologos») había jamás puesto en duda la inspiración como carisma personal del hagiógrafo, pero que al mismo tiempo era verdad que éste ha escrito como miembro de la Iglesia y al servicio del pueblo creyente. Sólo si se tiene esto presente, se observa el nexo entre inspiración e historia de la salvación.

Era insuficiente, además, la parte que el esquema dedicaba a la inerrancia. Pues, en efecto, no se tenía suficientemente en cuenta la indicación de la encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII sobre la importancia de los géneros literarios. Ahora bien, estos géneros literarios no se dejan especificar fácilmente, y el avance de la exégesis moderna en este campo respecto a la vieja exégesis, ha sido grande. En lo que se refiere a la inerrancia absoluta de la Biblia en temas profanos, lo mejor sería que el Concilio se quedara en el *status quo* de la enseñanza ordinaria de la Iglesia, sin definir nada ni dar una calificación teológica más alta a las afirmaciones propias de esa enseñanza. Quedaba mucho por precisar en el debate teológico. Pues el mismo término «error» usado en el esquema no tenía un significado tan evidente[15].

El esquema tampoco era lo bastante circunspecto respecto a la historicidad de la Escritura. Da, en efecto, la impresión de que presupone una concepción unívoca de historicidad. Pero la historicidad de los sinópticos no es la del cuarto evangelio. Ni el género literario «histórico» de los relatos de la infancia de Jesús es el mismo que el de los relatos de la muerte y resurrección. Además, el lenguaje puramente negativo de condena de los números 21 y 22 del esquema[16], no está a tono con la alocución inaugural de Juan XXIII ni con lo que en ella se decía sobre el hecho de preferir la medicina de la misericordia a las armas de la severidad.

15. La *disquisitio* se limitaba a un ejemplo entre muchos: según Mc 2, 26, Abiatar era el sumo sacerdote cuando David comió los panes de la proposición. Pero esto no coincide con 1 Sam 21, donde se dice que el sumo sacerdote era Aquimelec. No es casualidad que tanto Mateo como Lucas omitan el nombre que se refiere en Mc 2, 26. ¿Se trata pues de un error? El exegeta propende a considerar un error este «obiter dictum». Si desde una perspectiva distinta se le quiere prohibir esta forma de hablar, no basta con afirmar, como hace el texto del esquema, que lo que parece que aquí (en Mc 2, 26) dice el hagiógrafo, no pertenece a las cosas «quae scribendo reapse significare voluit». Porque si así fuera, ¿qué sentido tendría aquí la palabra «error»?

16. «Haec Sacrosancta Vaticana Synodus illos damnat errores quibus denegatur vel extenuatur, quovis modo et quavis causa, germana veritas historica et obiectiva factorum vitae Domini... errores damnat quibus asseritur».

El esquema parece interrumpir la historia de la salvación en el periodo que va desde pecado de Adán hasta la economía del Antiguo Testamento. Dios no ha dejado de operar la salvación del hombre aun antes de nuestros padres, «patres nostri», que recibieron los «prophetica oracula» de la redención.

Finalmente, la octava y última observación sugería sustituir el capítulo quinto, dedicado a la Escritura en la Iglesia, por lo que enseñaba el esquema *De verbo Dei* preparado por el Secretariado para la unidad.

Los *gravamina* de Rahner, a diferencia de los de Schillebeeckx, invitan explícitamente a los padres conciliares a dejar a un lado el esquema («si creen los padres que un tema así puede sencillamente ser omitido») o a sustituirlo por otro.

Es difícil precisar con exactitud el impacto que tuvieron respecto a los de Schillebeeckx. Pero lo cierto es que tanto las observaciones holandesas como las alemanas proporcionaron unos instrumentos precisos y puntuales a quienes no les satisfacía el esquema preparatorio. Las intervenciones que tuvieron lugar durante su debate en el aula confirman fácilmente este dato. De hecho se echará mano de todos los argumentos contenidos en los documentos de Schillebeeckx y de Rahner.

Además, los argumentos críticos de Schillebeeckx y Rahner encontraban eco no sólo en los teólogos que en aquellos días dominaban el clima de muchas reuniones de *aggiornamento* de los obispos, sino que también sintonizaban con la línea impulsada por el Secretariado para la unidad de los cristianos. Ya en el periodo preparatorio, éste había aprobado la relación de la subcomisión XIII[17], «Sobre la Tradición y la Escritura», resumida en ocho puntos[18] en una votación final y enviada, por tanto, a la Comisión teológica, aunque ya tarde, para que pudiera tenerla en cuenta[19]. En esa votación estaba condensada la sabiduría teológica que había dejado a sus espaldas el clima de controversia y que será consagrada sustancialmente por la constitución «*Dei verbum*». De las sesiones del 9 y 16 de noviembre

17. Formada por M. Bévenot, Ch. Boyer, J. Feiner, E. Stakemeier y G. H. Tavard.

18. En ellos se pedía que el Concilio afirmase claramente: 1. Que la revelación común y pública se acabó con la época apostólica y que los dogmas no hacen más que explicitar las verdades contenidas en ella; 2. Que la revelación hecha por Cristo a los apóstoles se considere como la única fuente de verdad en la que cree la Iglesia y que la Escritura y la Tradición son solamente dos caminos de los que se sirve el Espíritu para comunicar esa revelación; 3. Que Escritura y Tradición no son dos vías paralelas, sino íntimamente unidas y compenetradas entre sí; 4. Que la Escritura tiene en la Iglesia un papel singular e insustituible y que la Iglesia depende de la palabra de Dios consignada en la Escritura; 5. Que se eviten expresiones que excluyan la opinión de los que sostienen que, salvo la cuestión del canon que es *sui generis*, todas las demás verdades reveladas que al mismo tiempo son conservadas y explicitadas mediante la Tradición, de alguna manera están contenidas o insinuadas en la Escritura; 6. Que el sujeto de la Tradición activa no es sólo el magisterio, sino todo el pueblo de Dios animado y guiado por el Espíritu Santo, aunque sometido al magisterio; 7. Que hay que entender la Tradición no como transmisión mecánica de verdades conocidas distintamente desde el principio, sino como un proceso vivo y vivificante movido por el Espíritu Santo, que explicita poco a poco la plenitud de la verdad revelada por Cristo; 8. Que el magisterio, aunque infalible, no sustituye a la palabra de Dios, sino que es una autoridad que, con la asistencia del Espíritu, custodia e interpreta la palabra de Dios escrita y transmitida, y está sometido y sirve a la palabra de Dios que hay que predicar y creer.

19. Cf. *S/V* 1, 285-290.

de 1962, tenidas en el Hotel Columbus, para organizar el trabajo del Secretariado en el debate que se anunciaba, hay que recordar sobre todo las intervenciones de A. Bea y de J. Feiner[20]. Ya en la sesión del 9 de noviembre, Bea había diseñado eficazmente la estrategia del Secretariado. El esquema de la Comisión doctrinal no estaba en sintonía con la alocución pontificia del 11 de octubre y además no respondía al planteamiento actual del problema. Temiendo pues una lucha sin cuartel, Bea proponía que se formasen varias subcomisiones encargadas de estudiar cada capítulo y que se hicieran representar en las congregaciones generales por un relator que hablara en nombre del Secretariado.

En esa misma sesión del 9 de noviembre, tomó la palabra, entre otros, J. Feiner, que había sido relator del documento presentado a la Comisión teológica. Confirmaba su intento principal refiriéndose sobre todo al quinto punto de la votación, que defendía la legitimidad de la postura teológica, presente ya en muchos padres y perfeccionada en la época moderna por M. J. Scheeben y otros muchos, según la cual las verdades reveladas, a excepción del canon, están contenidas de algún modo en la Escritura. Postura tanto más legítima e importante para el diálogo ecuménico, cuanto que de un lado la teología protestante ha abandonado el principio de la «sola Escritura» o de la suficiencia formal de la Escritura, y de otro la teología católica ha resaltado, mejor que cuando la controversia con los protestantes, la dignidad e importancia de la Escritura para toda la vida de la Iglesia[21].

Pcro la relación de Feiner iba más allá. Manifestaba la voluntad y la consciencia del Secretariado para la unidad, en este momento del camino conciliar, de constituir como el punto de equilibrio doctrinal en torno al cual debía y podía aglutinarse la teología del Vaticano II. En efecto, los distintos puntos del *votum* se utilizaban como criterio para valorar al detalle el conjunto del esquema sobre las dos fuentes presentado por la Comisión preparatoria. Respecto al primer punto (el carácter definitivo de la revelación pública con el final de la edad apostólica), era verdad que el esquema lo dejaba bien claro. Pero, en conexión con él, se lamentaba la falta de un tratamiento de la revelación en general, sin la cual cualquier otra afirmación ulterior no tendría sentido. El segundo punto (sobre la revelación como única fuente de la verdad conocida mediante la Escritura y la tradición) era formalmente negado por el esquema, que de esta forma se alejaba del modo de hablar del concilio de Trento, adhiriéndose por el contrario a la teoría controversista postridentina de las dos fuentes que ni siquiera el concilio Vaticano I había recibido. Así pues, se ponía un nuevo obstáculo al diálogo ecuménico, como advertían algunos observadores protestantes. También en el tercer punto (nexo entre Escritura y tradición) el esquema era débil. Pues, si exceptuamos una afirmación genérica de este nexo, según el cual la Escritura no se puede entender sin la tradición, «no se dice que la Escritura no es otra cosa que la sagrada tradición original de la Iglesia primitiva; tampoco se muestra el continuo influjo que la Escritura (en

20. Cf. el acta de las dos sesiones: F-Thils 0687; 0689.
21. Copia de la relación de Feiner en F-Stransky, 5.

cuanto *norma normans*) ejerce a lo largo de todos los siglos en la tradición y en toda la vida de la Iglesia». Sobre el cuarto punto (función singular de la Escritura para la fe y la vida de la Iglesia), el esquema era también deficiente por lo que ya hemos dicho. Sobre el quinto punto, el central para Feiner, no sólo el esquema habla varias veces de la doble fuente de la revelación, sino que afirma explícitamente que la tradición es la única vía de acceso de la Iglesia al conocimiento de ciertas verdades (y no sólo de la inspiración, del canon y de la integridad de la Escritura). Y, bueno, en ninguna parte se afirma que el pueblo de Dios en su integridad es el sujeto de la tradición activa (sexto punto). Respecto al séptimo punto del voto (la Tradición como proceso vivo de una comprensión progresiva de la verdad revelada), aunque había sido considerado por el esquema sobre el depósito de la fe, faltaba por completo en el esquema sobre las fuentes de la revelación. Y el octavo punto, finalmente, sobre la soberanía de la Palabra respecto al magisterio, era también completamente ignorado.

Llamemos a las cosas por su nombre: la relación de Feiner era una auténtica declaración de guerra. Pues no venía de un grupo de teólogos y no representaba solamente a un episcopado nacional o a una parte importante de él, sino que reflejaba el pensamiento del Secretariado que en ese momento era reconocido como una comisión conciliar con la misma dignidad que las demás. Este reconocimiento, unido a la motivación principal de la estrategia del Secretariado, como había sido formulada por el cardenal Bea, es decir, que el esquema preparatorio era una traición a la intención del papa de que el Concilio tuviera un carácter pastoral, proporcionaba a todos los que estaban descontentos con la preparación del Concilio una referencia institucional de primer orden. De ahí se derivaba para el presidente Bea una enorme capacidad de negociación que supo utilizar con mucha prudencia, como se verá claramente en los últimos días de noviembre, durante los trabajos de la comisión mixta llamada a rehacer el esquema cuando es rechazado con la intervención decisiva de Juan XXIII.

Las opiniones críticas sobre los esquemas preparatorios, representativas de los ambientes teológicos centroeuropeos, no sólo encontraban el aval de los episcopados respectivos, sino que también se unían a la postura de un organismo conciliar autorizado, el Secretariado, capaz de recoger y crear un amplio consenso. Es verdad que, junto a los *gravamina*, había otros pareceres de signo contrario. La Conferencia episcopal italiana había mandado preparar a sus expertos[22] un breve docu-

22. Sobre estos expertos hay una noticia en el diario de Siri (nota del 22 de octubre: DSri, 367): «A las 16 he convocado en la sede de la CEI a monseñor Vagnozzi y al pequeño grupo de teólogos colaboradores, monseñor Fares y monseñor Calabria. Llega también monseñor Peruzzo y le digo que venga. Se determina la naturaleza del grupo, que es un simple instrumento consultivo de la presidencia para preparar el trabajo en la sede de la CEI, y que tiene carácter *confidencial*. Se establecen las relaciones con el grupo americano, dispuesto a trabajar por el buen éxito del Concilio. A ellos se les harán llegar nuestros posibles papeles». Se trata pues, no de «expertos efectivos», de teólogos que colaboraban con la Conferencia episcopal italiana, sino de un grupito de obispos de confianza de Siri, que por medio de monseñor Vagnozzi, delegado apostólico en USA, trata de entablar contacto con un «grupo» de obispos estadounidenses de la misma línea.

mento que contenía las *Animadversiones in schema de fontibus revelationis*[23], en el que se aprobaba con entusiasmo el esquema preparatorio y se proponían algunas enmiendas que se podían compaginar con lo que en él se afirmaba: la inserción de un prólogo (cuyo contenido no se precisaba más que en el sentido de una «introducción a una doctrina tan importante»); la ampliación de la parte dedicada a la Tradición (para que se ilustrasen todos sus aspectos, se rechazase la visión que los modernistas tenían del valor y la naturaleza de la tradición, se clarificase el papel de la tradición en la custodia y defensa eficaz de la revelación, se determinase con más claridad la relación entre la revelación y los dogmas, entre la tradición y el magisterio tanto ordinario como extraordinario de la Iglesia, precisando con mucho más esmero el valor de los documentos de la tradición). Los expertos de la Conferencia episcopal italiana propugnaban, además, una elección clara entre las dos perspectivas que había en este campo. Por un lado estaban los que insistían simplemente en el *aggiornamento* y que lo único que querían era proponer la doctrina común de la Iglesia adaptada a nuestro tiempo. Por el otro estaban los que (y los expertos italianos estaban claramente a su favor) querían dar aún más fuerza dogmática a toda la constitución, de forma que el Concilio procediera «definitivamente» contra los errores que andan por ahí[24]. Se trataba, pues, de un apoyo al esquema preparatorio que propendía a un endurecimiento todavía mayor.

A diferencia de los documentos críticos de Schillebeeckx y Rahner, y de la postura del Secretariado para la unidad, cabe suponer que tanto el parecer de la Conferencia episcopal italiana como los de otros ámbitos, fuere cual fuere su tendencia, no tuvieran un fuerte eco y todavía menos una difusión real que trascendiera los confines en los que nacieron. Había dos posturas claras y contrapuestas que dejaban en la penumbra, por así decirlo, todas las demás señales: el esquema preparatorio y la postura de los episcopados europeos y del Secretariado. A los demás no les quedaba más remedio que escoger. Las posturas intermedias, que aflorarán en algunos sectores del episcopado francés, no tendrán nada que hacer durante el debate en la asamblea conciliar, que tendrá lugar a partir del 14 de noviembre.

23. F-Florit, 335. En la nota del 12 de noviembre (DSri, 380), refiere el diario de Siri: «Completo en el despacho las notas redactadas por los expertos teólogos sobre el esquema *De fontibus Revelationis*. Pues me parece que en el punto 13 del cap. I hay dos grandes equívocos. De esta forma, las notas pueden caminar y actuar mañana». El parecer de los «expertos» es pues también el de Siri, y es imposible distinguir lo que corresponde a uno y a otros. Conocemos también la fecha de la difusión del documento entre los obispos italianos, que es el 13 de noviembre, día de la reunión del episcopado italiano para preparar el debate sobre el esquema *De fontibus*.

24. Entre las sugerencias particulares parecen dignas de destacar las siguientes: La atribución a la voluntad expresa de Cristo que los obispos sucedan a los apóstoles; la repetición de la definición que la *Providentissimus Deus* de León XIII había dado de la inspiración bíblica; mayor rigidez en la fórmula sobre la extensión de la revelación: no sólo, como afirmaba el esquema preparatorio, «omnia quae ab hagiographo enuntiantur», sino también «quidquid ab hagiographo enuntiatur, asseritur, insinuatur, id enuntiatum, assertum et enuntiatum (¡sic!, pero quizás quería decir insinuatum) a Spiritu Sancto retineri debet»; clara subordinación de los instrumentos hermenéuticos humanos a los establecidos por el mismo Revelador; reafirmación más explícita del carácter histórico del Antiguo Testamento; mayor insistencia de la vigilancia de la Iglesia en la lectura de la Escritura.

2. *Vísperas de lucha*

«Mañana empezará la (discusión) del esquema *De fontibus revelationis*. Habrá duras batallas»[25]. El 13 de noviembre no sólo el padre Semmelroth, sino todo el mundo, está convencido de que hay que prepararse para la lucha, porque todos eran más o menos conscientes de que había llegado la fecha decisiva de la primera sesión. Había, pues, que delinear las estrategias de las intervenciones. Y en ese día hubo varias iniciativas y reuniones para diseñar lo que había que hacer.

Parece que la reunión más movida fue la de la Comisión teológica, que se celebró en el palacete de Santa Marta entre las 15 y las 17 horas. Era la primera vez que se reunía la comisión. Hasta la aséptica relación del secretario Tromp no puede evitar referirse a una discusión que tiene lugar «en la confusión y no sin acritud»[26]. Después de una breve introducción del presidente, cardenal Ottaviani, que comunica que ha elegido como vicepresidente al cardenal Browne, es Tromp, el secretario, quien habla sobre las observaciones de los obispos (160) que habían reaccionado al envío de los esquemas preparatorios. No duda lo más mínimo en criticarlos «en conformidad con el pensamiento de la vieja Comisión teológica»[27]. Anticipaba así la relación introductoria que tendrían al día siguiente, en congregación general, tanto el cardenal Ottaviani como monseñor Garofalo».

Después de Tromp tomó la palabra monseñor Parente[28]. Dice que están circulando dos esquemas, el que han difundido las Conferencias episcopales de Europa central, redactado por los alemanes (se refiere, pues, al esquema alternativo Rahner-Ratzinger), y otro documento que critica el *De fontibus* y el *De deposito fidei*[29].

25. ST, nota del 13 de noviembre de 1962. Ph. Levillain, *La mécanique...*, 246, cree exagerado hablar de «veillée d'armes». Pero del 13 de noviembre parece que sólo conoce las reuniones de los episcopados nacionales, de las que hablaremos más adelante.

26. S. Tromp, *Relatio*, n. 5.

27. *Ibid.*

28. El extracto del diario de H. Schauf, en la nota del 15 de noviembre de 1962, publicado por él mismo en *Auf dem Wege zu der Aussage der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei Verbum» n. 9...*, en *Glaube im Prozess*, 67, al referir el testimonio de Tromp, dice que Ottaviani y Parente son ambos responsables de que la reunión fuera tan mal: Tromp me ha hablado de la primera sesión de la Comisión teológica de anteayer... Él (Tromp) debía hacer una relación sobre el esquema. Pero el cardenal Ottaviani, sin que Tromp supiese nada, designó a Parente. Parente disparó con tal fuerza que dejó helado el ambiente... Esto y esto es herético... Más tarde hizo Tromp su exposición. Y a continuación, el cardenal Santos lo felicitó».

29. Como dijo Garrone a Congar (cf. JCng, 14 noviembre), Parente dice que el segundo documento está escrito en inglés, pero que lo ha redactado un francés, porque parte de hechos y no de principios. Parente se está refiriendo pues a la versión inglesa del documento de Schillebeeckx, que algunos creen que ha sido redactado por Congar. En su *Relatio*, Tromp escribe que el 12 de noviembre «pervenerunt duo Schemata» a la secretaría de la Comisión teológica. El primero era el difundido por las Conferencias de Austria, Bélgica, Francia, Alemania y Holanda (esquema Rahner-Ratzinger). El segundo «continebat lingua latina novam redactionem novem capitulorum Schematis *De Ecclesia*, tunc temporis nondum inter Patres Concilii distributi, et videtur confectum instigantibus quibusdam Episciopis Belgii». Se trata, pues, obviamente del esquema que estaba preparando Philips. Por tanto, el documento Schillebeeckx les había llegado a Ottaviani y Parente por otra vía.

A tenor de la relación que ha hecho Tromp, la discusión que comienza versa confusamente sobre tres temas: el derecho a proponer nuevos esquemas, la libertad de hablar en concilio y la relación entre la Comisión teológica elegida por el Concilio y la preparatoria. Ottaviani defiende que el deber de la nueva comisión es defender en el Concilio el esquema preparado. Pero, aparte de esta afirmación realmente grave, que de llevarla a la práctica bloquearía todas las intervenciones de los miembros de la comisión en el aula conciliar, el tono, incluido el de Tromp, fue particularmente perentorio: «Hablan de un hombre moderno, pero ¡ese hombre no existe! Quieren ser pastorales. Pero el primer deber pastoral es la doctrina. Luego serán los párrocos quienes tengan que adaptar. Hablan de ecumenismo. Pero hay un gran peligro de minimalismo»[30].

El cardenal Léger amenazó con dimitir de la comisión si pertenecer a ella significaba carecer de libertad en el aula. Garrone intervino para decir que no aceptaba el esquema y que por tanto no firmaría la relación introductoria que se pronunciaría al día siguiente. El obispo de Agrigento, monseñor Peruzzo, se levantó para decir que a veces le parecía que en vez de en un Concilio estaba en una casa de locos y que con los locos sólo se podía hacer una cosa: encerrarlos[31].

El debate terminó de todos modos sin que se lograra consenso alguno. Hasta la propuesta de Ottaviani, que dijo que la Secretaría de Estado le había pedido que hiciera una redacción breve del *De deposito* y que propuso que se encomendara este trabajo a una subcomisión presidida por el cardenal Browne, no logró ninguna decisión común[32].

Algunas horas después, entre las seis y las ocho de la tarde, en la Domus Mariae, a unos kilómetros de distancia, hubo una confrontación entre los episcopados mundiales: la presidencia del CELAM, los dos secretarios de las Conferencias episcopales africanas, representantes del episcopado de Japón, India, Ceylán, Vietnam, Birmania y Filipinas; por Europa están los representantes de los obispos de Alemania, Francia, Inglaterra, Irlanda, Bélgica, España e Italia. En cuanto a América del Norte, hay también algunos representantes de Estados Unidos y Canadá. El único episcopado que no tiene representación es el australiano.

No era una reunión *ad hoc*. Se trataba del segundo encuentro de los representantes de las Conferencias episcopales, animado por Helder Câmara, que lo define como un encuentro fraterno del mundo entero y del «Ecuménico»[33]. La idea había surgido el 4 de noviembre anterior en el curso de un encuentro entre el secretario del episcopado francés, R. Etchegaray, el brasileño Helder Câmara y el chileno

30. Testimonio de Garrone a Congar, que éste incluye en su JCng el 14 de noviembre.

31. Las intervenciones de Garrone, Léger y Peruzzo las referimos aquí siguiendo los testimonios de Garrone y de McGrath, recogidas por Congar en su diario el 14 de noviembre.

32. Cf. S. Tromp, *Relatio*, n. 5. Se trataba evidentemente de la propuesta del Secretariado para asuntos extraordinarios, de reducir drásticamente la extensión de los documentos preparatorios.

33. Helder Câmara, XXXI circular del 13 de noviembre de 1962; copia en ISR F-Câmara.

Larraín, los dos últimos vicepresidentes del CELAM[34]. El objetivo era crear espacios de comunicación entre algunos representantes de las Conferencias episcopales, «poco numerosos, pero suficientemente representativos de los distintos continentes, aunque escogidos según una 'geografía afectiva'»[35].

En la primera reunión, el 9 de noviembre, participaron ya los representantes de 13 Conferencias: 1 de Canadá, 5 del CELAM, 6 de Asia y 3 europeos (Beck por los holandeses, Höffner por los alemanes, Veuillot por los franceses), además del mismo Etchegaray[36]. En esa ocasión se abordaron no sólo los temas relacionados con el método de trabajo conciliar para acelerar las intervenciones y para defender la libertad de expresión de todos y cada uno, sino que se tocó también el problema del *De fontibus*. Había mucha gente descontenta por el modo en que había sido preparado y se manifestó el deseo de que tras una *disceptatio generalis* se rechazara el esquema[37].

Pero en la reunión del 13 de noviembre no sólo se discute el *De fontibus*. Los obispos expresan sobre todo su preocupación por el documento eclesiológico, que todavía desconocen, y prestan atención al trabajo que el grupo de la Iglesia de los pobres está realizando en el colegio belga. Discuten también sobre los procedimientos conciliares. Cuando se llega al *De fontibus*, se invita a un representante de cada grupo nacional a que diga qué piensan sus respectivas Conferencias nacionales. Se manifestaron contrarias al esquema, Alemania, Japón, India y Ceylán, Filipinas, África y el CELAM. Pero muchos creían que quedaba pendiente un tema decisivo: ¿Con qué medios se podía rechazar el esquema? Francia, aun calificando fundamentalmente de malo al esquema, proponía por boca de Veuillot proceder en dos tiempos: primero un debate de conjunto y luego una votación orientativa[38]. Otros episcopados, como los de Canadá, México y Birmania estaban divididos. Sus críticas al esquema no preveían la necesidad de rechazarlo y creían que se podían aportar algunos retoques a través de las enmiendas. Italia se negaba a dar una

34. F-Etchegaray, 1.2. Sobre este grupo, cf. J. Grootaers, *Une forme de concertation épiscopale au Concile Vatican II. La «Conference des Vingt-deux» (1962-1963)*: RHE 91 (1996) 66-112.

35. F-Etchegaray, *Ibid.*

36. Se decidió confiar la presidencia de estos encuentros a Helder Câmara y utilizar el francés y el inglés como lenguas. El mismo Câmara haría de traductor. Cf. H. Câmara, XXVIII circular del 9/10 de noviembre de 1962.

37. F-Etchegaray 1.3.

38. Cf. Ph. Levillain, *La mécanique...*, 245, que añade todavía: «Pero este procedimiento no estaba previsto en el reglamento conciliar y sólo será introducido en septiembre de 1963 tras la constatación de algunas lagunas en el reglamento de 1962. Utilizada el 14 de noviembre para cerrar el debate del esquema sobre la liturgia, el procedimiento del voto orientativo quedaba a discreción del Consejo de presidencia. Ahora bien, justo el mismo día, en una reunión del Consejo de presidencia, la propuesta presentada por algunos de un voto orientativo en términos de intervenciones de fondo para determinar el rechazo o la aceptación del *De fontibus*, provocó la oposición irreductible del cardenal Ruffini, que impidió estudiar la cuestión». En los *Processus verbales* del Consejo de presidencia transmitidos en el *AS V/1* no hay rastros de la reunión a que alude Levillain, que no cita su fuente. En caso de que Ruffini se opusiera a un voto orientativo, esa oposición se superó más adelante, en la reunión del Consejo de presidencia del 19 de noviembre.

opinión que consideraba inoportuna e ilegítima, apoyándose en que, cuando llegara el momento, cada uno debía «decidir *in pectore*»[39].

La opinión de los italianos que acabamos de referir tenía su historia. En efecto, ese mismo día se había reunido la Conferencia episcopal italiana. Siri anota: «Se reúne el episcopado italiano. ¡Tiembla, Guano!». La estrategia que se plantea coincide con la que expresa Siri en su diario y queda claramente explicitada en el parecer de los teólogos italianos, a saber, que se haga todavía más rígido el esquema. Se ridiculizan las opiniones expresadas por el esquema alemán. Se amedrenta a los «nuevos modernistas». Carli, obispo de Segni, que tendrá más tarde un papel importante como exponente del ala conservadora en el Concilio, interviene para exhortar a los obispos italianos a que voten por el esquema que ahora se discute, «para no dejar al Concilio y a la Iglesia en manos de los alemanes»[40]. Algunos, como Urbani, patriarca de Venecia, propone que se encargue al cardenal Siri para hablar en nombre del episcopado italiano. Entonces se levantó Guano y dijo que para proceder así había que discutir y votar. Contra Guano habló a su vez monseñor Carraro, obispo de Verona. Sin embargo, parece que no hubo una decisión formal[41].

Las reuniones de la víspera eran ya un anticipo de lo que sería el curso del debate en el aula. Por un lado, la voluntad de llegar al rechazo del esquema *De fontibus*. Por otro, el enroque nervioso para defenderlo.

3. *Discutiendo el esquema «De fontibus»: la opción conciliar por el talante pastoral de la doctrina*

El relator oficial del *Esquema de la constitución dogmática sobre las fuentes de la revelación* fue Garofalo. Pero Ottaviani, presidente de la Comisión teológica preparatoria habló antes que él y anticipó lo que él iba a decir. Por tanto, discurso repetido. Pero hubo además otra sorpresa. Ni Ottaviani ni Garofalo presentan el esquema, sino que lo defienden contra las objeciones que se prevén[42]. No inician el debate, sino que responden a un debate ya iniciado fuera del aula conciliar.

39. Ph. Lévillain, *La mécanique...*, 245-246.

40. DTcc, 18 de noviembre de 1962.

41. DTcc, 24 de noviembre, que trae el testimonio de Guano. Una fuente más detallada para reconstruir la reunión de la CEI es la nota de Dossetti del 15 de noviembre, que está entre las cartas de Chenu, pero que parece remontarse a la misma fuente, es decir, a Guano (cf. NChn, 111). En efecto, en su intervención del 14 de noviembre en el aula conciliar sobre este tema, parece que Siri sobrevaloró el alcance de un consenso que no se había expresado. El texto pronunciado por Siri afirma: «Circa ea quae dixi, scio mecum consentire plurimos ad minus episcopos Italiae, quos omnes heri audivi»; pero el texto escrito dice: «scio mecum consentire plurimos et fere omnes Italiae episcopos» (AS I/3, 38-39). El diario de Urbani comenta así la reunión italiana del 13 de noviembre, ignorando por completo su intervención: «Por la tarde, reunión Ep. It. –Larga y pesada intervención de Ruffini. Extensa disquisición de Fares. Reunión que no concluye nada porque no se admite el diálogo. ¡Y, sin embargo, se necesitaría tan poco...!».

42. La presentación, más que nada formal, más parecida a un elenco de los argumentos tocados que a una verdadera exposición, apenas ocupa 25 líneas en la exposición de Garofalo.

Lo primero que hace Ottaviani es manifestar su desazón y su crítica por todo lo que se cuece en la olla del Concilio «externo» al aula, luego afronta dos objeciones importantes y concluye con una *motio affectuum*[43]. Pues fuera del aula circulan algunos esquemas que tratan de sustituir al esquema oficial. Pero a juicio de Ottaviani esto choca con el canon 222 § 3 del Código de derecho canónico, que reserva al papa la determinación de lo que se ha de debatir en el Concilio. Ottaviani sabe además de «cierto» que muchos padres «hablarán de la falta de talante pastoral» del esquema. En efecto, habían sido muchos[44] los padres que ya en el verano anterior al comienzo de los trabajos conciliares habían manifestado su reacción negativa a los esquemas doctrinales que se habían distribuido, justamente por su falta de talante pastoral. A esto hay que añadir que Ottaviani conocía ya el esbozo inicial de la reestructuración del esquema eclesiológico. En cualquier caso, el verdadero enemigo a batir es la objeción sobre el carácter pastoral. ¿Pero acaso no se apoyaba esa objeción en la toma de posición del papa? Pues claro, pero esto era algo que Ottaviani no podía admitir explícitamente. En todo caso, a juicio de Ottaviani, esa objeción ignora que el fundamento de toda pastoral es una doctrina concisa y clara, y que el estilo conciliar viene «marcado por una praxis secular». Hallar la expresión pastoral de la doctrina no es cosa de un Concilio, le compete a otras instancias. No se citaba la alocución introductoria del papa Juan, pero estaba claro que era imposible distanciarse más de ella. Y también la otra objeción, la que advierte la falta de «empuje de la nueva teología», olvida que el empuje conciliar es el empuje de los siglos y no el de una determinada escuela teológica que hoy está ahí pero que mañana «acaba en la papelera». La moción de los afectos es, finalmente, una invitación a tener en cuenta un trabajo que ha durado dos años y que han llevado a cabo obispos, exegetas y teólogos de todo el mundo así como la Comisión central preparatoria[45].

La relación introductoria de Garofalo era, a este respecto, una mera repetición. En el breve espacio que dedicaba a los contenidos específicos del esquema, se limitaba a hacer sustancialmente un elenco, e incluso intentaba, cierto que con mucha ingenuidad, presentar incluso las afirmaciones restrictivas y las condenas como respuesta a las exigencias actuales. Así afirmaba extrañamente que lo que se dice sobre las dos fuentes subraya sobre todo el proceso histórico de los dos testamentos «para que la doctrina católica se adapte mejor a la mentali-

43. AS I/3, 27-28.

44. Las observaciones escritas al volumen I de los esquemas, enviadas ya antes de empezar el Concilio, pueden verse editadas en AS App., 69-350.

45. El trabajo estaba ahí y era cierto, pero Ottaviani se callaba los contrastes que lo habían caracterizado y la ligereza con la que habían sido afrontados tanto por él como por la Comisión teológica. Sobre esta ligereza le refrescarán la memoria tanto el cardenal Döpfner (AS I/3, 124-125), como tras el intento de defensa por parte de Ottaviani (AS I/3, 131-132), el arzobispo de Durban, Dionisio Hurley (AS I/3, 199): «In commissione centrali, uti nunc video, quando de indole non pastorali schematum querebamur, voces eramus clamantium in deserto». Para una documentación sobre estos contrastes, cf. A. Indelicato y *S/V* 1, 281-290.

dad contemporánea», que lo que se dice sobre la inspiración de la Escritura «corresponde a las investigaciones actuales»[46], etc. Insistía en la yuxtaposición de la relación entre pastoral y doctrina a la que ya se había referido Ottaviani, pero formulándola según la distinción más clásica entre doctrina y disciplina: «Nuestra constitución es dogmática, no disciplinar; y, aunque las afirmaciones tengan que ver a veces con las circunstancias temporales, deben permanecer sin embargo durante siglos, pues la doctrina de un concilio no se puede reformar, aunque sí perfeccionar»[47]. Y sin embargo, Garofalo buscaba un enganche con la *Gaudet mater ecclesia*. En efecto, «si aquí y allí se mencionan y rechazan explícitamente algunos errores..., es que no forman parte de las cosas que, como afirma el sumo pontífice en su alocución inaugural, 'son manifiestamente opuestas a la norma de la honestidad' y todo el mundo fácilmente ve por sus efectos que son equivocadas»[48]. La conclusión parecía pues sorprendente, pero no imposible. «Finalmente, la naturaleza de la constitución hay que considerarla *pastoral* en cuanto que la exposición clara de una doctrina, su custodia y su defensa tienen mucho que ver con la misión pastoral y constituyen el fundamento sólido y necesario de cualquier iniciativa pastoral»[49].

Al releer las intervenciones, lo que sorprende antes que nada es el carácter sustancialmente genérico de la discusión. Parece incluso que el problema a primera vista más recurrente, es decir, el de las dos fuentes, no es el verdadero nudo. «Tras la precisión de Frings (de que sólo hay dos fuentes *in ordine cognoscendi*, pero propiamente, *in ordine essendi*, sólo es *fuente* el evangelio o revelación), que interviene dos veces para precisar su pensamiento, a muchos de los que constituirían la denominada minoría no les disgusta aceptar la terminología que propone el arzobispo de Colonia, a saber, que el evangelio o la revelación es la única fuente de la Escritura y de la Tradición»[50]. Sobre la extensión efectiva de la tradición, las intervenciones, al menos las de la mayoría, se mantienen en las líneas generales. ¿Táctica astuta o primacía de otro interés que ahora parece prioritario? Sólo Parente hace una esmerada exégesis de Trento repitiendo sustancialmente la crítica de Lennerz a Geiselmann[51], de que, para interpretar las relaciones entre Escritura

46. AS I/3, 30.

47. *Ibid.*, 31. Sobre el objeto y la naturaleza de una afirmación conciliar, sobre su «dignidad» particular, no se dice nada distinto de lo que se decía en los *gravamina*. Sólo que estos veían la contradicción en que el esquema utilizaba un lenguaje escolástico, mientras que los defensores del esquema sostenían que la precisión escolástica era justamente lo que respondía al objeto y a la naturaleza de las afirmaciones conciliares.

48. Se trataba del pasaje de la *Gaudet mater ecclesia* en que el papa explicaba por qué prefería la medicina de la misericordia a la medicina de la severidad (cf. A. Melloni, ll. 878ss). Aquí se ve explícitamente la clara alternativa al espíritu del esquema *De fontibus*. La relación de Garofalo parecía querer sugerir a los padres conciliares un posible modo de rodear el obstáculo que constituía la *Gaudet*.

49. *Ibid.*

50. AS I/3, 34-35 y 139.

51. Cf., incluso para indicaciones sobre las principales voces del debate, J. R. Geiselmann, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg 1962. Para H. Lennerz, nos limitamos a citar aquí *Scriptura sola?*: Gregorianum 40 (1959) 38-53.

y Tradición, es irrelevante el cambio de *partim... partim* en el tenor originario del decreto tridentino[52]. La mayoría se limita a remachar que es una cuestión que se debate legítimamente entre los teólogos.

Los principales contenidos específicos del debate (relación entre Escritura y Tradición –inerrancia bíblica–, las nuevas posiciones exegéticas sobre la historicidad de algunas partes de la Biblia) son pues lugares de verificación de problemas más vastos, en primer lugar del objeto mismo del Concilio. De 85 intervenciones orales, 61 contienen una referencia más o menos amplia, pero siempre explícita, al estatuto de la doctrina[53]. Sin pretender ser absolutamente precisos, ya que a veces las referencias no son totalmente claras, un análisis de la discusión muestra que 22 intervenciones hacen una referencia explícita a la *Gaudet*, acogiendo sus puntos básicos, y 11 proponen su contenido aunque sin una referencia explícita. Serán 22 las intervenciones que defenderán la concepción que podríamos llamar de manual y escolástica de la doctrina de la Iglesia y 6 intervenciones lo harán tratando de interpretar instrumentalmente la misma *Gaudet*.

Se puede afirmar que durante la semana del debate sobre el *De fontibus*, el Concilio se apropia de su objeto en los términos en que lo había propuesto la *Gaudet*. Se perfila así la etapa decisiva de un proceso que incluso es todavía más claro en la intervención de Bea el 14 de noviembre: a) el papa ha propuesto al Concilio un objetivo pastoral; b) el Concilio lo ha hecho suyo en el *nuntium* inicial; c) de lo que ahora se trata es de ratificar conscientemente este objetivo rechazando un esquema que se opone a él. La plena conciencia sobre lo que estaba en juego, como deja ver la intervención de Bea, no nos debe hacer olvidar la pasión del debate de esos días. H. Schauf, que afectivamente estaba de parte de la Comisión teológica preparatoria, se refiere a la reunión de los teólogos alemanes celebrada la tarde del 14 de noviembre, en términos realmente drásticos: «Se trató de una conspiración y de una reunión política más que de una discusión teológica»[54]. Durante el debate, algunos obispos harán lo posible por hallar la forma de que no se fracture el Concilio y para que las partes lleguen a una solución aceptable[55].

Quizás haya que leer a esta luz un intento de compromiso. Morcillo González proponía el 15 de noviembre afrontar las exigencias de talante pastoral con un proemio adecuado «que se desea y que se propondrá a su debido tiempo». En este sentido había hablado ya el día antes Quiroga y Palacios («un exordio general... que manifieste la intención pastoral del Concilio»). Luego insistirán Arriba y Cas-

52. AS I/3, 132-135.

53. El equilibrio de las intervenciones escritas es parecido. Entre éstas destaca por su agudeza la de Volk (AS I/3, 364-365).

54. H. Schauf, *Auf dem Wege zu der Aussage der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei Verbum» N. 9ª «Quo fit ut ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam sacram scripturam hauriat»*, en *Glaube im Prozess*, 66-98; la cita, en la p. 67.

55. Esta exigencia de unanimidad se manifestaba vigorosamente sobre todo en la intervención del abad Butler (AS I/3, 10-108), y se unían significativamente a ella no sólo hombres como Zoa (148-149), Pourchet (149-151) y Ancel (203-205), sino también exponentes de otras tendencias (cf., por ejemplo, la intervención de Griffiths, 181-183).

tro, Martínez González, los italianos Ruotolo (justamente para lograr esa concordia que algunos han auspiciado en cierto modo), Carli, el polaco Klepacz (que parece que incorpora esta idea en su intervención en el aula, porque no consta en el texto preparado por escrito) y el dálmata Franiç[56]. Pero esto equivalía a ignorar el alcance de la cuestión del talante pastoral de la doctrina. Pues yuxtaponer un proemio pastoral a un tratamiento escolástico de la doctrina equivalía a introducir una dicotomía, como por otro lado pretendían los que trataban de remitirse al modelo tridentino que distinguía claramente los decretos doctrinales de los decretos de reforma[57].

En cambio, a la hora de determinar la naturaleza de la doctrina pastoral, no hay ambigüedad alguna. Pues puede remitirse tranquilamente, y con autoridad, a los puntos remachados por la *Gaudet mater ecclesia*. Es necesario que la doctrina sea recibida «por todos, en este tiempo nuestro, con nuevo ardor». De ahí que deba dirigirse a los hombres de hoy y no a las escuelas teológicas (Bea). Hay que renovar la vida y confirmar el testimonio de los fieles en el mundo de hoy (Soegijapranata). Refiriéndose a la doctrina de la misericordia, invocada por Roncalli en la *Gaudet*, Silva Henríquez distinguía entre mentalidad de juez y mentalidad de pastor; Guerry era uno de los más lúcidos al articular una crítica del esquema inspirándose en la *Gaudet*:

> Nuestro primer deber pastoral es éste: enseñar al pueblo la doctrina pura e íntegra, pero de una forma que le permita escuchar la palabra de Dios, entenderla, acogerla en la fe y llevarla a la práctica en todos los ámbitos de su vida... Lo que hay que adaptar no es la doctrina, sino su presentación.

Lo que hacía era parafrasear lo que había dicho Juan XXIII. Quizás un teólogo tendría algo que decir sobre esta neta distinción entre la presentación de la doctrina y la doctrina misma. Pero, en todo caso, era la postura de la *Gaudet mater ecclesia*. Garrone afirmaba aún que «es la misma solicitud por la verdad la que impide que se haga abstracción de los hombres a los que se les envía la palabra de la verdad». Hurley, a quien ya hemos citado, quizás sea el obispo más consciente de la necesidad de afrontar y clarificar, justamente desde el punto de vista doctrinal, el nudo de la pastoralidad[58]. Distinguía entre quienes pensaban que el Concilio era pastoral en la medida en que custodia la verdad (planteamiento de la cuestión que la *Gaudet* rechazaba) y quienes no se contentaban con custodiar sino que también querían predicar y sembrar. Incluso un obispo como García Martínez, favorable al esquema, comprendía que había que superar el escollo de la pastoralidad, tal como el papa la concebía:

56. Respectivamente: AS I/·, 61, 40, 163, 261s; 201-202, 232, 215 y 218, 246. Esta propuesta hay que distinguirla con sumo cuidado de los que querían un proemio que tratase de la naturaleza de la revelación en cuanto tal, antes incluso de pasar a las relaciones entre Escritura y Tradición. En este sentido, cf. entre otros Bea (49-50), Reuss (92), Garrone (189) y Ancel (204).

57. Cf., por ejemplo, el cardenal Garibi y Rivera (17 de noviembre: AS I/3, 122-124).

58. Cerrado ya el debate, el 29 de noviembre Hurley pedirá a Congar una aportación «que defina la 'pastoralidad' de un texto» (JCng, 182).

> Por lo cual, si nos atenemos a estas palabras del pontífice, no le basta a este ministerio pastoral con que la doctrina que transmite sea verdadera, aunque esta verdad constituya el primer fundamento de todo magisterio auténtico, sino que además es preciso que el modo de transmitirla sea realmente pastoral, es decir, más apropiado para captar los ánimos y moverlos eficazmente[59].

Aquí, aun envileciendo la hermenéutica pastoral de la verdad identificándola con una *motio affectuum*, se apreciaba sin embargo el nexo inseparable entre contenido y presentación de la doctrina.

Tras las huellas de Ottaviani y de la relación oficial de Garofalo, que la repetía en lo sustancial, aunque con más distensión, lo que había dicho Ottaviani, la que luego se presentará como minoría favorable al esquema pondrá un enorme empeño en distinguir entre proposición doctrinal y adaptación pastoral. Algunos recurrirán a análisis lingüísticos realmente curiosos: pastoral es un adjetivo, no un sustantivo; por tanto, la doctrina es la sustancia con la que hay que alimentar al pueblo de Dios, mientras que la pastoral es una cualidad que se refiere a todas las actividades de los pastores en la Iglesia (cardenal Santos y el maestro general de los dominicos Fernández). Enrique y Tarancón asignaba la claridad a la verdad, la adaptación a la mentalidad del que escucha, y la pastoral al momento de la explicación. Otros, como Del Pino Gómez, decían que el cometido principal de los pastores era el de alejar del error y conducir a la verdad evangélica.

Los contenidos del debate fueron pues, en primer lugar, los de carácter formal, es decir, la pastoralidad y ecumenicidad del esquema. En cuanto a los contenidos materiales de la discusión, no hay mucho que añadir a las reconstrucciones que ya se han hecho[60]. Pero se tiene la impresión de que en esta fase del debate conciliar había cierta resistencia a afrontar problemas sustanciales demasiado técnicos que hasta ahora pertenecían más al «concilio de los teólogos»[61] que al de los obispos. Pero sobre todo, esos términos resultaban aún más difíciles y confusos en este preciso momento a causa de la feroz polémica que algunos sectores romanos habían desencadenado contra el Pontificio Instituto Bíblico[62].

59. AS I/3, 214.

60. U. Betti, *Storia della Costituzione dogmatica «Dei Verbum»*, en *La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, Torino 1967, 11-68. En la más reciente *La dottrina del concilio Vaticano II sulla trasmissione della rivelazione*, Roma 1985, cf. sobre todo 45-50. Cf. también, entre otras muchas presentaciones, E. Stakemeier, *Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Werden, Inhalt und theologische Bedeutung*, Paderborn 1967; J. Ratzinger, *Das II. Vatikanische Konzil*, en «LThK» II, 498-503; B. D. Dupuy, *Historie de la Constitution*, en *Vatican II. La révelation divine* I, Paris 1968, 61-117. Hay que advertir, sin embargo, que ninguna de estas reconstrucciones aborda de hecho el nudo de la vertiente pastoral de la doctrina. Mucho más sensible a ese tema es la amplia y reciente reconstrucción de H. Sauer, *Erfahrung und Glaube. Die begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenabrungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Frankfurt a. M. 1993, 137-220.

61. Cf. Y.-M. Congar, *Vatican II. Le Concile au jour le jour*, Paris 1963, 64-65.

62. Sobre esta polémica, cf. *S/V* 1, 253ss.

Una simple información sobre el debate en el aula, en el resumen tan pequeño que acabamos de hacer, no es suficiente para hacernos comprender el sentido de aquella semana en la que, como dijo el P. Rouquette en «Études», «se acaba la era de la Contrarreforma»[63]. Ya el 14 de noviembre, el papa anotaba con gran lucidez en su agenda: «Es previsible que haya algún contraste. Por un lado, la redacción (del esquema preparatorio) no tuvo en cuenta intenciones bien precisas del papa en sus discursos oficiales. Por otro, unos 8[64] cardenales apoyada (sic, pero léase apoyados) en ellos desacreditaron el punto principal de la propuesta. Que el Señor nos ayude y nos reúna». En esta nota hay dos cosas evidentes: el papa se da perfecta cuenta de que están en juego sus «intenciones en los discursos oficiales»; pero, además, su perspectiva no es la de vencer a toda costa, sino que, restando importancia a la situación («algún contraste», se sitúa en un plano superior de unidad de intentos en la que, según su visión del Concilio, ve el bien supremo: «Que el Señor nos ayude y nos *reúna*» (la cursiva es nuestra).

No todos vivían los acontecimientos con la serenidad suave y de largas miras de Juan XXIII. Ya hemos referido el testimonio de H. Schauf. Las notas del diario de Siri van desde la presunción de poder dominar la situación, hasta el dramático sentimiento de un inmenso desastre, del peligro de victoria de la herejía. Escribe el 19 de noviembre, víspera de la votación: «¡El asunto es grave, si cae mañana el esquema! ¡Ayúdanos, Señor! ¡Virgen santa, san José, rogad por nosotros! Vosotros podéis conseguir: *cunctos* (sic) *haereses sola interemisti in universo mondo* (sic)»[65].

63. Enero de 1963, 4: «On peut considérer qu'avec ce vote du 20 novembre s'achéve l'âge de la Contre-Réforme, et qu'une ère nouvelle, aux conséquences imprévisibles, commence pour la chrétienté».

64. El papa se refería a los cardenales Liénart, Frings, Léger, König, Alfrink, Suenens, Ritter y Bea, que en el primer día del debate manifestaron vigorosamente su rechazo del esquema. Los cardenales que se manifestaron a favor el 14 de noviembre estuvieron al contrario en el orden, aparte de Ottaviani en su introducción, Ruffini, Siri y Quiroga Palacios. La desproporción era evidente. De ahí que las notas de los diarios del sector contrario al esquema sean tan exultantes al final del primer día. Pero el segundo día del debate, el 16 de noviembre, las cosas cambian. Entre los cardenales, sólo Tisserant, Lefebvre y Silva Henríquez hablaron contra el esquema, mientras que a favor se manifestaron Gonçalves Cerejeira, De Barros Câmara, McIntyre, Caggiano, Rufinus I. Santos, Urbani y Browne. En cierto modo eran los cardenales que marcaban el tono de los humores y esto explica los vaivenes de los comentarios mutuos según las posturas de partida. El mismo 15 de noviembre, pero esto no era un hecho conocido, el cardenal Döpfner enviaba un *votum* al Secretariado general del Concilio pidiendo que se reelaborara el esquema (cf. el texto en H. Sauer, *Erfahrung und Glaube...*, 222, n. 3).

65. Cf. DSri, 382. Es difícil decir si los errores del texto (pues Siri no parece desconocer demasiado el latín) son simples erratas o si han de considerarse signos de una fuerte conmoción. Sin embargo la nota de aquel día lleva la fórmula de un *votum* en el que se trata de imaginar las medidas idóneas para combatir el «modernismo» como error que está ahí acechando como una serpiente: «Necesse est magnum momentum tribuere studiis de 'Propedeutica historica' non tamen solummodo sicut invenitur e. g. in Benigni, sed additis considerationibus de pathologia in studiis theologicis inserta ope variarum methodologiarum ex idealismo, historicismo, rationalismo. Etenim serpit modernismus et hic fulcitur cum criticismo historico, qui certo ruit si apte efficiuntur, quae scripta sunt». No se puede no ver el nexo objetivo que hay entre este *votum* y la carta «contra los errores y desviaciones de nuestro tiempo», firmada por 19 cardenales (entre los que obviamente estaba Siri) y enviada al papa el 24 de noviembre. Pero es imposible establecer entre ellas un eventual nexo literario.

Desde el otro lado no se piensa naturalmente en identificar con la herejía a la postura contraria, pero se estudian posibles iniciativas en caso de que se apruebe el esquema. Los principales promotores de esta acción son dos: el episcopado y los teólogos centroeuropeos y el Secretariado para la unidad.

Este puso a punto su estrategia una vez más en la sesión que celebró el 16 de noviembre[66]. El discurso del presidente Bea de dos días antes había presentado ya una postura definida, pero no dejaba de ser una postura personal. Había que aclarar aún más, y esta vez oficialmente, la dimensión ecuménica de los problemas suscitados por el esquema. En la reunión del día 16, Bea reafirma su valoración negativa y habla de la necesidad de un esquema nuevo, más pastoral, más inteligible y más ecuménico que habría que confiar a una comisión mixta. Hay, sin embargo, algún miembro del Secretariado (Mansourati) que muestra su perplejidad ante un rechazo tan neto y que, a su juicio, se debe a la necesidad de diálogo con los protestantes, mientras que una ojeada a la ortodoxia obligaría a tener en cuenta el papel tan importante que en ella tiene la Tradición. En realidad, la perspectiva ortodoxa exigiría la aprobación del esquema *De fontibus*. Estamos, pues, ante una crítica nada velada del *votum* del Secretariado presentado en la fase preparatoria y de la relación de Feiner en la sesión del 9 de noviembre.

Además de Feiner, personalmente cuestionado, fue el dominico Christophe Dumont el que se sintió llamado a rechazar esta objeción. Lo que sucede en realidad es que el concepto de tradición presente en el esquema no expresa toda la riqueza de la concepción oriental. Pues los ortodoxos tienen un concepto más amplio y profundo de tradición que el que refleja la postura del esquema, concepto que no se reduce a la transmisión de «doctrinas», sino que es más «real», porque ellos sitúan la tradición en la liturgia como ministerio[67] cristiano en acto. Bea apoyó la postura de Dumont, que recordó cómo ya en la Comisión central preparatoria se habían lamentado las carencias que comportaban los conceptos de revelación y de tradición tal como se utilizaban en el esquema. Pero Willebrands también rompió su lanza a favor de Dumont recordando que durante la reunión del Comité central del Consejo ecuménico de las Iglesias celebrada en Rodas en 1959, los mismos ortodoxos no quedaron satisfechos del estrecho concepto de tradición que se había presentado en la relación de monseñor Crisostomos Constantinidis.

Otro miembro del Secretariado, el padre Boyer, que no pudo asistir a la sesión, tuvo mucho interés en tomar cierta distancia de la postura oficial del Secretariado mediante una nota que hizo llegar por escrito y que se leyó. Precisaba el carácter limitado de su adhesión al *votum* que se presentó en su momento a la Comisión teológica. Él había aceptado la propuesta número 5 de ese *votum* (que invitaba a que se evitaran todas las expresiones que excluyesen cierta presencia en la Escritura de todas las verdades reveladas) porque se excluía formalmente la cuestión del canon. Y a su juicio eso bastaba para sostener que «en el depósito hay algo no

66. Copia del acta en F-Thils, 0689.
67. El acta dice «ministère», pero como hipótesis cabe la palabra misterio.

escrito». Por lo demás, siempre según Boyer, se puede negar sin más que haya otras verdades reveladas «después que el depósito ha sido completado», pero eso no excluye que «en el depósito haya tradiciones no escritas». Y faltaba discutir cuál era el verdadero pensamiento de Scheeben.

En este momento se vio la necesidad de no entrar en detalles, sino de exponer en congregación general, en nombre del Secretariado, la problemática ecuménica del esquema. Y como muchos padres pensaban que el ecumenismo implicaba una deformación de la verdad católica, había que presentar la perspectiva ecuménica en sus justas dimensiones. La sesión no se levantó sin antes formar cinco subcomisiones responsables de los respectivos capítulos del esquema, con vistas a reelaborarlo[68].

El relator que se eligió para presentar la problemática ecuménica del esquema fue el obispo De Smedt, que tomó la palabra en la congregación general del 19 de noviembre. Pero también ahora el punto real de referencia fue la *Gaudet mater ecclesia*. Porque se recurrió a ella para determinar no sólo el carácter pastoral de la doctrina, sino también su carácter ecuménico. De Smedt, a quien se confió la tarea de explicar qué es la ecumenicidad, lo hizo sustancialmente en los mismos términos que Bea, refiriéndose a la alocución papal, había empleado para la pastoralidad. Si se examinan bien las cosas, en realidad la definición que daba de la ecumenicidad de la doctrina no se distinguía mucho de la pastoralidad, con la variante de que en este caso el destinatario es el cristiano separado. La ecumenicidad consiste, en efecto, en satisfacer las condiciones que permitan «quod expositio nostra a non-catholicis exacte intelligi possit»[69].

El discurso suscitó una enorme emoción. Vale la pena reproducir aquí el resumen que de él hace Congar en su diario:

> Quiso exponer en qué consiste exactamente el ecumenismo de una doctrina y de su estilo. Todos los cristianos admiten a Jesucristo, pero no están de acuerdo en los medios para llegar a Él. Los católicos y los demás han creído durante siglos que bastaba con que cada uno expusiera claramente su doctrina, pero cada uno lo hacía en *sus* categorías, que eran incomprensibles para los demás. Por aquí no se ha llegado a *nada*. Desde hace algún tiempo se ha introducido otro método: el *diálogo ecuménico*. Este consiste en dar importancia al *modo* en que se expresa la doctrina, de forma que pueda ser entendida por el otro. No se trata de un intento de unión, ni tampoco de un intento de conversión, sino por ambas partes de un testimonio claro que tiene en cuenta al otro. Nuestros textos deben responder a esto. ¡No es un asunto cómodo! Es preciso evitar cualquier reducción, porque en-

68. Los responsables eran, respectivamente, monseñor Jäger para el capítulo *De duplici fonte* (junto a Stakemeier, Maccarrone, Feiner y Tavard); monseñor De Smedt para el capítulo sobre la inspiración, la inerrancia y la composición literaria (junto a Höfer, Thils y Boyer); el padre Baum para el Antiguo Testamento (junto a Weigel y Charrière); el padre Hamer para el Nuevo Testamento (junto a Davis, Dumont, Holland y Descamps); y monseñor Volk para el último capítulo, dedicado a *La sagrada Escritura en la Iglesia* (junto a Vodopivec, Thijssen y Mansourati).

69. AS I/3, 184-186.

gañaría a los otros. Las condiciones necesarias son nueve, pero por ser breve sólo dirá cuatro: 1) cual es en la actualidad la doctrina de los ortodoxos y de los protestantes[70]; 2) qué idea tienen ellos de nuestra doctrina; 3) qué cosas hay en la doctrina católica aún no suficientemente desarrolladas; 4) ¿se propone correctamente la doctrina católica? La escolástica ya no sirve. Es necesario el modo bíblico y patrístico: pero para que un texto sea ecuménico no basta con exponer la «verdad». Las personas del Secretariado han ofrecido su ayuda a la Comisión teológica, han propuesto una comisión mixta. Pero la comisión la ha rechazado. La gente que vive en ambientes protestantes u ortodoxos han dicho siempre que el esquema carece de espíritu ecuménico. ¿Es que no se quiere examinar si se ha tenido suficientemente en cuenta el método bueno? Por lo que al Secretariado se refiere, su opinión es que el esquema «está notablemente falto de ecumenicidad». No constituye un progreso, sino un regreso. Será un impedimento y un perjuicio. Sin embargo, el método bueno ha dado ya sus frutos: como prueba, ahí están los observadores. Si no se vuelve a escribir el esquema, asumiremos la responsabilidad de que el concilio Vaticano decepcione a una inmensa esperanza (grandes aplausos de los obispos; los arzobispos no aplauden).

Muchos lloran al oír este discurso, por ejemplo Silva Henríquez, McGrath, el mismo Congar que nos cuenta este detalle y el testimonio de McGrath[71]. El mismo 19 de noviembre, por la tarde, la subcomisión del Secretariado para la Escritura en la Iglesia se reúne en casa del obispo Volk. «Llegamos a proponer la posibilidad de que se suspendiera el debate Sobre el esquema *De fontibus* y tratar en su lugar el esquema *De verbo Dei*, que ya está preparado aunque todavía no impreso». Pero ¿qué procedimiento utilizar para sacar adelante este proyecto? El reglamento del Concilio no preveía ninguno. Volk dice que podría ser Frings, con su autoridad como miembro de la presidencia, el que hiciera la propuesta en la asamblea[72]. No se ve pues que en el Secretariado se tuvieran ideas muy claras sobre la estrategia más oportuna a seguir.

El episcopado de Europa tampoco es que tuviera mucha luz sobre el tema. Ya el 14 de noviembre se había reunido la mayoría de los miembros del episcopado francés. De ellos, alrededor de dos tercios están por el rechazo del esquema y el tercio restante prefiere una solución intermedia, esto es, que se corrija el esquema existente[73].

70. Las palabras exactas de De Smedt fueron: «Debemos conocer bien...».

71. Se pueden comparar, en ese mismo día, las notas entusiastas de Congar («texto muy bien leído e intensamente escuchado. Muestras muy fuertes de emoción que no son fruto del sentimiento, sino de las vísceras de la verdad... lágrimas del Espíritu Santo, como se las deseo a los endurecidos en su justicia dogmática») y de Semmelroth por un lado, con la nota lacónica y casi irritada de Siri por otro: «De Smedt, de Brujas, habla de forma desconcertante».

72. ST, nota del 19 de noviembre.

73. Las cantidades exactas no están claras. Ph. Levillain, *La mécanique...*, 250, habla de 85 absolutamente contrarios, 35 a favor de una reforma completa y 3 favorables a la sustancia del texto. NChn, en la nota de su diario correspondiente al 14 de noviembre, dice que los absolutamente contrarios son 90, los partidarios de una solución intermedia 30, y 1 sólo quiere que se apruebe (pero entre paréntesis baraja hipotéticamente tres nombres).

El 18 de noviembre[74] se celebra una reunión estratégica, anunciada por Volk, en la que participan exponentes muy de primer plano del episcopado y de la teología francesa y alemana.

En caso de que el esquema se acepte, se prevé que un grupo formado por teólogos de distintas tendencias y nacionalidades prepare un texto a entregar a los padres para ayudarles de forma detallada en la corrección del esquema. Garrone propone también la idea de la comisión mixta, sobre la cual intervendrá en el aula al día siguiente, 19 de noviembre. Por su parte, Rahner ya se había puesto a trabajar para preparar una petición que, en caso de derrota, rogara por lo menos a los padres que no definieran la existencia de verdades de fe que en cierto modo no estén contenidas en la Escritura. En la reunión se establece además que, en caso de derrota, sea él quien determine uno a uno los casos en los que no cabía ninguna transacción.

Había pues una gran incertidumbre sobre el frente de la futura mayoría que aún no se ha podido contar. Pero ¿es que había algún modo de medir el peso del consenso en relación con una y otra postura? De hecho, los obispos estaban aún en movimiento. Sólo el 21 de noviembre, a toro pasado, Congar capta por ejemplo que un movimiento de opinión de ese tipo se está verificando en el episcopado norteamericano. Sin embargo, las intervenciones en el aula no permitían entrever por dónde iría la orientación real del Concilio. Se trataba sobre todo de una orientación *in fieri*.

Durante los días del debate sobre el *De fontibus* se intensifican las reuniones de los obispos fuera del aula conciliar, con frecuencia para escuchar a los teólogos. El día 14, Congar prefirió hablar sobre la tradición a los obispos argentinos en lugar de asistir a la reunión de los obispos franceses, a la que había sido invitado[75]. El 16 de noviembre, Congar tiene un encuentro de trabajo con algunos obispos franceses sobre el mismo tema[76]. La Conferencia episcopal francesa había creado grupos de trabajo, y entre ellos había uno dedicado a la relación entre Escritura y Tradición. El día 16, el teólogo Mejía, continuando sus encuentros con un grupo de obispos argentinos, habla de la historicidad de las narraciones bíblicas[77]. El cardenal Urbani anota en su diario, el 16 de noviembre, que en la reunión de los obispos italianos del Trivéneto celebrada ese mismo día, no se llegó a adoptar una postura unánime sobre el esquema. El día 19, el exegeta pasionista Ahern sigue con sus conferencias en el Colegio Norteamericano hablando de los géneros literarios y provocando la crítica del delegado apostólico Vagnozzi[78]. Pero la gran mayoría de los obispos americanos parece que se decanta ya a

74. Cf. la nota correspondiente de ST, y con más detalle Ph. Levillain, *La mécanique...*, 251-252.
75. JCng, 14 de noviembre de 1962.
76. JCng, 16 de noviembre de 1962.
77. F-Zazpe, ficha de la lección que lleva esa misma fecha.
78. G. Fogarty, *American Catholic Biblical Scolarship: a History from early Republic to Vatican II*, San Francisco 1984, 324-325.

105 votos, un número irrisorio en comparación con los votos emitidos, parecía que el Concilio estaba destinado a enredarse en una crisis irreversible.

De aquel *impasse* tenía que sacarlo una intervención extraordinaria del papa. Bea y Léger quizás fueron las dos personas que más influyeron en esa decisión. Aunque muchos decían que Bea había visto directamente al papa el día 20, parece que no fue así. Sin embargo es verdad que el cardenal secretario de Estado tuvo contacto con él, y que con el consenso del cardenal Frings y del cardenal Liénart, hizo llegar al papa su parecer por el mismísimo secretario de Estado[87]. El que sí vio directamente al papa fue el cardenal Léger, que partiendo de una audiencia concedida a los obispos canadienses en la tarde del 20 de noviembre, pidió y consiguió poder hablar con él en privado[88]. Es muy probable que en esa visita el cardenal canadiense le presentara una petición escrita, que luego el papa recordará como «carta», y le hablara «francamente de la situación». Pero Léger saca la impresión de el papa está decidido a no intervenir a pesar de que cree que la mayoría, que se manifestó en el rechazo del esquema, interpreta fielmente su pensamiento. El papa le reafirma que su mensaje de la apertura había sido bastante claro, que si el concilio de Trento y el Vaticano I habían fijado el objeto de la fe, al Vaticano II le correspondía presentar el mensaje cristiano al mundo de hoy y de mañana. No se trataba de elaborar un manual, sino de delinear los rasgos (*jalons*) de una ciencia teológico-pastoral. Léger sugiere la creación de una comisión permanente del Concilio que durante la intersesión controle la reelaboración de los documentos, idea que parece que le gustó al papa[89].

De todos modos, aunque los conocimientos actuales no nos permiten reconstruir con exactitud hasta qué punto influyeron algunos personajes en la decisión de Juan XXIII[90], lo cierto es que en las horas siguientes el papa superó las perplejidades. Y al día siguiente, el secretario de Estado, durante la celebración de la misa con la que había empezado la congregación general[91], entregó al secretario Fe-

87. DTcc, anexo a la nota del 21 de noviembre, bajo testimonio de Schmidt, secretario de Bea.

88. Diario Léger, nota del 20 de noviembre. Sin documentación sobre el tema y con un «quizás», de una «visita de los cardenales Montini, Meyer y Léger» al papa, habla R. Aubert, *Il concilio*, en *La chiesa del Vaticano II (1958-1978)* I, Milano 1994, 238.

89. *Ibid.* Que no sólo esta última sugerencia sobre la intersesión tuviera un indudable influjo, sino también la primera sugerencia, que proponía una intervención extraordinaria, lo demuestra de sobra la carta y el regalo de una «vieja pero preciosa cruz episcopal» que el papa envía al día siguiente a Léger. «En recuerdo de nuestro encuentro de ayer por la tarde, de su carta tan amable y de la conversación que le siguió» (cf. Juan XXIII, *Lettere, 1958-1963*, Roma 1978, 434-435).

90. Cabe preguntarse si Juan XXIII no se dejó influir también por la postura que le comunicaban las distintas Conferencias nacionales. A este respecto se puede citar la audiencia de los obispos franceses el 19 de noviembre. La presentación del cardenal Liénart decía cosas como éstas: «Vos conocéis demasiado bien a los obispos franceses como para pensar que podrían actuar en el Concilio con un espíritu partidista, o a perseguir en sus trabajos una acción separada» (cf. G. Caprile II, 155). Aunque es del 24 de noviembre, se puede añadir el agradecimiento especial de los obispos alemanes al papa por su intervención sobre el *De fontibus*.

91. Contamos aquí esta circunstancia basados en el nítido recuerdo del autor de estas páginas, que desde su ángulo de observación, que estaba situado inmediatamente detrás de la mesa de los se-

lici un documento que contenía la decisión del papa[92]: la votación del día anterior, afirmaba ese documento, es una fuente de preocupación. Aunque era suficientemente indicativo, según el reglamento no era todavía suficiente para definir la cuestión. Además, no era fácil conciliar las opiniones contrapuestas que habían emergido en la discusión. Se imponía pues liberar al esquema de los defectos que impedían llegar a una «conclusión deseada». Pero el papa, teniendo en cuenta los motivos de preocupación y «uniéndose al deseo de muchos», ordenaba que se pusiera el tema en manos de una comisión mixta compuesta por algunos miembros, bien de la comisión teológica, bien del Secretariado para la unidad. Esta comisión tendrá el cometido de «enmendar el esquema, de abreviarlo y redactarlo mejor, insistiendo sobre todo en los principios generales». Y el papa aprovechaba la ocasión para reiterar el *leitmotiv* que repetía ya desde hace tiempo y que la minoría que se iba perfilando trataba de ignorar, a saber, que el concilio de Trento y también el Vaticano I ya han expuesto la doctrina que contiene el esquema. Lo que hay que hacer, pues, es presentar esta doctrina al mundo de hoy. Pero el papa no decía esto explícitamente y dejaba que fueran otros los que sacaran la conclusión. En los pocos días que quedan, continuaba el papa, habrá tiempo «para tomar en consideración o al menos para probar (*delibandi*) también los demás esquemas». La sugerencia es clara: «probar» indica aquí tomar posición sobre las características generales.

La decisión del papa cogía a todos un poco a contrapié. Para llenar de alguna manera la jornada, el secretario anunció que continuaría la discusión sobre el primer capítulo, que había empezado al final de la mañana anterior y en la que ya habían intervenido Tisserant, Ruffini y di Jacono. Lo que llama de veras la atención es que los relatores que estaban inscritos para hablar lo hicieran por inercia, quizás sin darse cuenta de que discutían sobre un tema que ya no existía y que por tanto sólo lo hacían a efectos de inventario. Gran parte de los presentes se dirigió hacia las naves laterales para comentar e cambiar impresiones, totalmente ajenos a lo que los relatores decían. Se percibía también el entusiasmo de los observadores. Algún obispo amigo se acercó a su tribuna para decirles un irónico y amigable «vive le pape!». Aun sin reconocerlo por escrito, el Concilio había realizado quizás uno de los cambios más importantes de la evolución doctrinal de la Iglesia católica: la opción por el «carácter pastoral» de la doctrina. Porque si es cierto que

cretarios, pudo observar la sorpresa de Felici, que se apartó para charlar durante un largo rato con el secretario de Estado. La iniciativa constituyó una cierta sorpresa para todos, sobre todo para el presidente de turno, el cardenal Ruffini, que recibió de Felici la comunicación que había traído el secretario de Estado ya al final de la misa y que con voz entrecortada le dio la palabra. Cicognani había intentado oponerse a esa decisión incluso delante del papa. L. F. Capovilla cuenta que el secretario de Estado «expresó al papa su perplejidad sobre la oportunidad de la intervención, pero que Juan XXIII le contestó decidido: 'Eminencia, vaya a comunicarla. He rezado mucho y me he pasado toda la noche pensando en ella. Hagámoslo con tranquilidad'» (cf. S. Schmidt, *Agostino Bea cardinale dell'unità*, Roma 1987, 458).

92. AS I/3, 259.

era claramente formulada en las intervenciones del papa, no por eso quedaba suficientemente clara para muchos. Bea había hecho una interpretación autorizada de este punto. Hurley, uno de los más lúcidos sobre el nudo real de la cuestión, intervendrá sobre este tema a propósito de la discusión sobre el *De ecclesia*. De todos modos, empezaba una etapa nueva.

¿Qué implicaba realmente la decisión del papa? ¿Era una decisión estrictamente personal, pero totalmente en línea con la mayoría del episcopado, hasta invalidar lo establecido por el «propio» reglamento, con tal de ponerse en sintonía con él? Dos eran al menos los elementos que contenía esa decisión. Uno relacionado con el ejercicio del primado y el otro con el equilibrio doctrinal más vasto. Era un claro síntoma ante la Iglesia católica habituada durante siglos a otro estilo bien distinto y también ante los representantes de las otras Iglesias cristianas, de una modalidad del ministerio primacial que no sólo exaltaba su capacidad de iniciativa, sino todavía más su capacidad de escucha. Mejor aún, se podría decir que la naturaleza sinodal del primado de Pedro hallaba una nueva expresión concreta.

El otro elemento implícito en el vuelco conciliar, confirmado por la intervención de Juan XXIII, es que las fórmulas doctrinales codificadas en la época de Trento se convertían en objeto de discusión. No se trataba de fórmulas de poca entidad, sino de algunas fórmulas (como las de la relación entre Escritura y Tradición) que, con el impulso de la teología controversista, habían fijado durante siglos la identidad confesional católica y de las que se había apropiado por eso que, desde los años sesenta del siglo XIX, se había dado en llamar magisterio pontificio. Es cierto que se podía hacer ver a los más atentos que de lo que se trataba era de restablecer fórmulas más fieles al mismo concilio de Trento y, sobre todo y por encima de las fórmulas, de recuperar la perspectiva más tradicional. Pero se trataba de una perspectiva que hasta ahora no se había abierto camino y que la mayoría de las veces se miraba con sospecha.

De todos modos, la pausa habitual del jueves, a la reanudación de los trabajos en la XXV congregación general del viernes 23 de noviembre, contribuye a ayudar a los obispos a superar el shock de la votación del lunes anterior, porque se inicia el estudio de un proyecto menor que no incluía ninguna cuestión de principio.

6

Una pausa. Los medios de comunicación social

MATHIJS LAMBERIGTS

En comparación con los demás, el esquema sobre los medios modernos de comunicación social se discutió muy de prisa los días 23, 24 y 26 de noviembre de 1962; además, este último día sólo se le dedicó la mitad de la sesión. El esquema había sido preparado por el Secretariado para la prensa y los medios de comunicación social bajo la presidencia de monseñor O'Connor, que ya había sido durante catorce años presidente de la Comisión pontificia para el cine, la radio y la televisión[1]. El secretario de ambas comisiones era A. Galletto. El Secretariado preconciliar de O'Connor pasó a formar parte de la nueva Comisión conciliar para los laicos y medios de comunicación, presidida por el cardenal Cento[2].

Cada una de las partes del esquema constaba de una introducción y varios capítulos. La introducción general trataba de justificar la atención del Concilio en esta materia e invitaba a todos los hombres de buena voluntad a buscar juntos la mejor forma de utilizar los distintos medios de comunicación social para salvar al mundo[3]. El primer capítulo de la primera parte trataba del derecho y del deber de la Iglesia de ocuparse de los medios de comunicación social, mientras que los capítulos siguientes discutían los medios adecuados para proteger el orden moral objetivo y los deberes de la sociedad y de los ciudadanos en esta materia[4]. La segunda parte centraba su atención en el valor apostólico de los medios de comunicación, sobre todo en la proclamación del mensaje cristiano y en los instrumentos para este fin, como periódicos católicos diarios y semanales, revistas, cine y emisoras de radio y de televisión. Para facilitar el desarrollo de estos canales de comunicación se sugería que se organizara

1. Cf. *S/V 1*, 191 y 332. Cf. E. Baragli, *L'Inter Mirifica. Introduzione – Storia – Discussione – Commento – Documentazione*, Roma 1969, que probablemente es el estudio más profundo del decreto sobre los *media*. Para esta fase del debate, cf. 119-136. Cf. también, por ejemplo, É. Gabel, *Le schema sur les moyens de communications sociale*, en Y. M. J. Congar, *Vatican II. Le Concile au jour le jour*, Paris 1963, 135-138.
2. Cf. F. Cento, introducción a la reunión del 23 de noviembre de 1962 (AS I/3, 417).
3. Cf. AS I/3, 374-375.
4. AS I/3, 377-388.

una jornada mundial de los medios de comunicación social para dar a los fieles la oportunidad de sostener tanto espiritual como económicamente los medios católicos de comunicación social[5]. La tercera parte trataba de las normas morales que se imponen a los laicos y al clero respecto a los medios de comunicación social, con especial atención al papel de los organismos eclesiales, como la santa Sede, el episcopado, los servicios de las Iglesias nacionales y las organizaciones católicas internacionales[6]. La cuarta parte abordaba uno a uno los distintos medios de comunicación social: prensa, cine, radio y televisión[7]. El esquema concluía exhortando a los fieles a promover un progreso ordenado en el uso de los medios de comunicación social[8].

1. *Presentación del esquema*

Tras una breve intervención del cardenal Cento, el esquema fue presentado por monseñor Stourm, recientemente nombrado arzobispo de Sens e implicado en la preparación del documento[9]. En su introducción del 23 de noviembre, advirtió, con cierta dosis de *humour*, que si se discutía ahora este esquema era para que los Padres pudieran relajarse después de unos días tan tensos como los anteriores a este debate. De todos modos, Stourm estaba totalmente convencido de la importancia del esquema, aunque era la primera vez que un concilio iba a tratar una materia de esta naturaleza. Y para mostrar la importancia del debate, resaltó que las industrias de la prensa, cine, radio y televisión en su conjunto podían llegar a más de 18.000 millones de personas al año[10]. Stourm prosiguió su introducción subrayando las grandes posibilidades que ofrecen todos los medios de comunicación social en la proclamación del Evangelio. A su juicio era importante que la Iglesia adoptase una postura positiva y constructiva en este asunto y que, en la línea expresamente optimista de Pío XII, estableciera directrices y definiera los principios fundamentales al respecto, aunque sin cerrar los ojos a los límites y peligros que presentan las distintas vertientes de los medios de comunicación social. Tres eran las cuestiones importantes que habían ocupado a los encargados de elaborar el esquema: la Iglesia como maestra[11], la Iglesia como madre[12] y la tarea de

5. AS I/3, 389-394.
6. AS I/3; 395-400.
7. AS I/3, 401-415.
8. AS I/3, 416.
9. AS I/3, 418-423.
10. Prensa: 8.000 periódicos (300 millones de circulación diaria), 22.000 periódicos de otro tipo (200 millones de circulación diaria); cine: 2.500 películas al año, 17.000 salas, 17.000 millones de espectadores anuales; radio: 6.000 emisoras (400 millones de oyentes); televisión: 1.000 emisoras (120 millones de espectadores).
11. Se refería al papel educativo de la Iglesia respecto al uso de la prensa y de los demás medios de comunicación (cf. AS I/3, 420-421).
12. Con la ayuda de gente de buena voluntad, la Iglesia como madre se propone mostrar la importancia de los distintos medios de comunicación social en la proclamación del mensaje cristiano (cf. AS I/3, 421).

coordinación de la Iglesia a tres niveles: internacional, nacional y diocesano. Para ello, Stourm propuso que se instituyera un «Domingo de las comunicaciones», para que ese día se prestara en todo el mundo la debida atención a cuestiones tan importantes.

Como ya dejó claro en su anticipada apología, Stourm estaba convencido de que el esquema podía ser criticado a distintos niveles. A algunos padres conciliares les parecía demasiado extenso y con demasiadas repeticiones. Sobre la extensión del esquema, el arzobispo respondió que se debía a que había poca gente familiarizada con el tema y también a la necesidad de una reflexión teológica. En cuanto a las repeticiones, Stourm veía claro que había que eliminarlas[13].

Para concluir, el arzobispo se refirió una vez más al enorme potencial de los distintos medios de comunicación social y al desafío tecnológico, desafío que se hace a toda la Iglesia en su misión de proclamar el Evangelio de un lado a otro del mundo moderno.

2. *El debate en el aula*

A pesar del apoyo evidente de Stourm al esquema y de su insistencia en la importancia que tenía para la Iglesia, sólo un pequeño número de Padres, 54 en total, decidieron intervenir en la cuestión[14]. La mayoría de las intervenciones fueron de obispos europeos (34), seguidos de los americanos (8)[15], africanos (5)[16] y asiáticos (4). Los miembros de la curia sólo tuvieron tres intervenciones. Hay que decir, además, que sólo haciendo un esfuerzo se puede decir que las intervenciones fueron notables o que la prensa les prestara mucha atención –la prensa era en realidad el verdadero objeto del debate, y ya se le había informado sobre el esquema el 21 de noviembre–[17]. Esta falta de atención sorprende aún más, si se considera que,

13. Sin embargo, el arzobispo advirtió que podía suceder que lo que en una primera lectura podía parecer una repetición, era posible que no lo fuera realmente (cf. AS I/3, 421-422).

14. Otros 43 miembros del Concilio presentaron intervenciones por escrito (cf. AS I/3, 563-609).

15. De ellos, 5 oradores eran latinoamericanos y 3 norteamericanos. Tanto Tagle (Chile) como Fernández Feo-Tinoco (Venezuela) hablaron en nombre de otros obispos de sus respectivos países.

16. Adviértase que tanto Nwedo (Nigeria) como Perraudin (Ruanda) hablaron el 24 de noviembre en nombre de todo el episcopado africano (cf. AS I/3, 468-469, 476-478). Aunque las fuentes que he consultado no explican por qué ambos hablaron en nombre del episcopado africano, quizás se deba a la división de los obispos africanos en dos grupos: anglófonos y francófonos. Probablemente fue Nwedo quien habló en nombre de los obispos anglófonos, mientras que Perraudin lo hizo representando a los francófonos. En cuanto al contenido, ambas intervenciones son del mismo tenor.

17. En la conferencia de prensa que tuvo E. Baragli en la sala del Concilio (cf. «OssRom», 23 de noviembre de 1962). El estudio *Konzilschronik*, en *Das Zweite Vatikanische Konzil* III, en LTK, 632-633, es muy revelador a este respecto. Si exceptuamos un comunicado del 23 de noviembre y una cita al final del debate el 26 del mismo mes, no hay más referencias al debate. Sin embargo, es preciso añadir inmediatamente que monseñor F. Vallainc, jefe del servicio oficial de prensa del Concilio, no estaba lo que se dice enamorado de la prensa (cf. R. Kaiser, *Inside the Council...*, 180). Según Kaiser, Vallainc había escrito a un periodista pocos meses antes del Concilio: «No necesitamos

además del omnipresente cardenal Ruffini, otras figuras importantes como Spellman, Bea, Suenens, Godfrey y Léger vieron la necesidad de decir lo que pensaban sobre este tema. Parecía que el tema que se estaba debatiendo se había colado no se sabe cómo entre el emocionante debate sobre la revelación, la discusión del decreto sobre la unidad de la Iglesia, la formulación de la constitución sobre María y la constitución sobre la Iglesia, que Felici había anunciado el 23 de noviembre, antes de la presentación del decreto. Dado el enorme interés que habían suscitado estos temas más «tradicionales», era difícil suponer que se iba a prestar mucha atención a una cuestión en que la Iglesia católica tenía muy poca experiencia y a la que muchos, con notables excepciones[18], miraban de reojo[19]. Hay que reconocer, al mismo tiempo, que algunos padres, convencidos de la importancia del tema, criticaban la aparente falta de interés[20].

Si se examinan de cerca las intervenciones, lo que llama inmediatamente la atención es que, en cuanto al contenido, sucede lo contrario de lo que había sucedido en las intervenciones sobre el esquema litúrgico, y es que ahora los padres, en sus intervenciones, tienden a quedarse en lo general y prestan menos atención a los detalles específicos. Pero, al mismo tiempo, es preciso afirmar que, en líneas generales, las intervenciones de los padres fueron de alto nivel[21] y expresaron su satisfacción de que la Iglesia se ocupara de este importante tema[22], aunque no todo tenía el suficiente respaldo filosófico y teológico[23]. Se reconoció en más de una

la prensa para nada». La verdad es que esta actitud no responde en absoluto al cometido de la oficina de prensa (cf. *Pro memoria sull'Ufficio Stampa*; papeles De Vet (Archivos episcopales de Breda), sin numerar ni datar.

18. R. Kaiser, *Inside the Council...*, 180-181, cita al secretario del papa Capovilla, al secretario de Estado Cicognani y a monseñor I. Cardinale, además del propio papa.

19. Que Vallainc no era el único responsable de las insuficientes relaciones con la prensa es evidente en R. Laurentin, *L'information au Concile*, en *Deuxième*, 364-368; J. Grootaers, *L'infirmation religieuse au début du Concile: instances officielles et réseaux informels*, en *Vatican II commence...*, 218-219. De todos modos, según la relación de julio-agosto de 1963, titulada *L'Ufficio Stampa del Concilio Ecumenico Vaticano II* (p. 12), «los comentarios sobre la eficiencia de la sala de prensa y de los servicios técnicos han sido universalmente favorables» (p. 8), aunque más adelante también se reconocen críticas de la prensa (p. 9); papeles De Vet (Archivos episcopales de Breda).

20. Cf. É. Gabel, *Le schema sur les moyens...*, 136. El 24 de noviembre, por ejemplo, muchos oradores subrayaron que no se debería haber infravalorado la importancia del esquema (así Léger: cf. AS I/3, 460). A este respecto, es de capital interés la insistencia en la necesidad de no reducir la importancia de los medios de comunicación social con vistas a una posible utilización de los mismos para difundir la fe.

21. Cf., por ejemplo, Spellman, Ruffini, el obispo A. Sanschagrin (Amos, Canadá), el obispo H. Bednorz (Katowice, Polonia), V. Bryzgys (obispo auxiliar de Kaunas, Lituania), Suenens, el arzobispo A. Perraudin (Kabgayi, Ruanda, en nombre de todo el episcopado africano), el obispo A. Nwedo (Umuahia, Nigeria, también en nombre de todo el episcopado africano): cf. AS I/3, 423, 424, 427, 433, 449, 462, 468, 476.

22. El obispo L. Lommel (Luxemburgo) dijo que había que apreciar a la prensa y demás medios de comunicación, al margen de las oportunidades que dieran a la Iglesia católica romana. Propuso que en la introducción del documento quedara suficientemente claro su valor intrínseco, AS I/3, 497. Cf. también Spellman (New York), AS I/3, 423.

23. Léger: cf. AS I/3, 461.

ocasión que, tratándose de la sociedad actual, el documento abordaba un tema de gran importancia para la Iglesia[24]. Y no sólo para los jóvenes, que viven en un mundo de imágenes[25], sino también para los adultos, en cuya vida los medios de comunicación desempeñan también un papel importante en muchos aspectos[26]. Efectivamente, como señaló el cardenal Léger, la gente era más propensa a tratar estos temas que los propiamente doctrinales[27]. Muchos oradores subrayaron que el esquema contenía una gran motivación pastoral[28]. Este esquema se había ganado un espacio propio en el Concilio[29], justamente porque los medios se habían convertido en la vía principal para difundir la información en tiempo real[30]. Se pidió también la creación de una agencia vaticana de prensa[31]. Al menos habría que hacer lo posible para que la Comisión pontificia ya existente se transforme en una organización internacional, nacional y diocesana eficiente en el ámbito de los medios de información y de formación de la opinión pública[32]. Se añadió cortésmente que a los esquemas sobre la liturgia y sobre la Iglesia se les había reconocido a este respecto una mayor importancia[33].

Se puede decir que, globalmente, el esquema tuvo una acogida positiva. Y aunque el siguiente comentario fuera más la excepción que la regla, un miembro del Secretariado *De scriptis prelo edendis et de spectaculis moderandis* dijo que, puesto que se disponía de tan poco tiempo, se estaba perdiendo buena parte de él discutiendo sobre un tema que ya se había estudiado en profundidad durante el periodo preparatorio[34]. Otra excepción fue la pregunta de W. Godfrey, arzobispo de Westminster, sobre la oportunidad de tratar este esquema en un concilio ecuménico; a su juicio sería mejor publicarlo en un documento separado[35].

24. E. D'Souza (Nagpur, India): cf. AS I/3, 440.
25. Cf. el obispo H. Bednorz (Katowice, Polonia): cf. AS I/3, 434.
26. Cf. los obispos A. De Castro Mayer (Campos, Brasil), A. Renard (Versalles, Francia): cf. AS I/3, 445, 469-470.
27. Cf. AS I/3, 460.
28. El cardenal Ruffini, el obispo G. Beck (Salford, Inglaterra): cf. AS I/3, 424, 429. Según el cardenal Suenens, también era necesario que el esquema fuera pastoral y que por esa razón se distinguiera de los esquemas doctrinales, que requerían un tratamiento distinto: cf. AS I/3, 462.
29. Cf., por ejemplo, el arzobispo E. D'Souza (Nagpur, India): cf. AS I/3, 440.
30. Cf. el arzobispo F. Charrière (Ginebra-Lausana-Friburgo): cf. AS I/3, 435.
31. Bea: cf. AS I/3, 466.
32. El obispo A. Ona de Echave (Lugo, España) pidió que se instituyeran comisiones diocesanas sobre los medios de comunicación, que consultando con el servicio internacional de prensa, vieran el modo de utilizar mejor las ocasiones de que se disponen: cf. AS I/3, 487-488.
33. Bednorz: cf. AS I/3, 433.
34. G. Beck (Salford, Inglaterra): cf. AS I/3, 429. Este miembro de la comisión preparatoria dijo sorprendentemente que Pío XI, Pío XII y Juan XXIII ya habían dicho lo que había que decir sobre el tema: «Iam vero, in his documentis inveniri possunt non solum omnia principia quae observanda sint in usu mediorum communicationis socialis, sed etiam id quod in praxi faciendum est ad pericula vitanda et ad veritatem faciendam pro bono totius Ecclesiae» (AS I/3, 430). Dijo también públicamente que se había perdido el tiempo, aunque tuvo también arrestos para afirmar que probablemente las comisiones preparatorias habían pecado «ignoranter» (AS I/3, 431).
35. Cf. AS I/3, 459.

Aunque los comentarios críticos constituyeran la excepción, es preciso también subrayar que hubo ambigüedad en algunas aprobaciones. Hubo, por ejemplo, quienes valoraron el esquema porque, por encima de la predicación del Evangelio, habían visto en él la oportunidad de dar el alto a lo que consideraban aberraciones dominantes en materia de fe y costumbres[36]. Cabe advertir a este respecto que, además de algunas llamadas a afirmar los derechos de la Iglesia en este ámbito, se abusó un poco del tono exhortativo.

Casi todos coincidían en que era demasiado extenso. Lo subrayó el cardenal Spellman, primer orador del día. A su juicio, el esquema profundizaba demasiado en algunos puntos muy específicos, era muy repetitivo[37] y había que reducirlo urgentemente[38]. Los medios de comunicación social aumentaban sin cesar y no tenían sentido unas directrices detalladas, ya que las posibilidades de los medios crecían sin parar[39].

Una de las críticas más importantes al documento insistió en que, a pesar del gran papel que los laicos jugaban en los medios de comunicación, el espacio que se les dedicaba en el esquema era muy escaso. En la sesión del 23 de noviembre, el obispo de Solsona, Enrique y Tarancón, hizo expresamente esta crítica[40]. Se preguntó si los sacerdotes tenían la competencia suficiente para tratar de los medios de comunicación social. Y puesto que no había ninguna duda de que, en este tema concreto, los laicos son más competentes y tienen más experiencia, sería inteligente utilizarla[41]. Otros oradores, en referencia a la exhortación del número 41 a formar sacerdotes, religiosos y laicos en este tema[42], confirmaron la necesidad de hacerlo, pero reconociendo la prioridad de los laicos[43].

36. Ruffini: cf. AS I/3, 424. A este respecto citamos también las críticas de Castro Mayer sobre la indiferencia moral de la prensa y de las organizaciones cinematográficas católicas. Los cines católicos proyectan también películas poco edificantes: cf. AS I/3, 446. Léger advirtió que, cuando se hablaba de costumbres, las cuestiones se presentaban demasiado negativamente: cf. AS I/3, 461.

37. «...Quae nimis longa apparent, res particulares nimis evolvunt, et repetitionibus abundant»: AS I/3, 424. Críticas sobre la extensión y peticiones de abreviación pueden verse en las siguientes intervenciones: Ruffini, Beck (Salford, Inglaterra), Bednorz (Katowice, Polonia), F. Charrière (Ginebra-Lausana-Friburgo), M. Fernández-Conde (Córdoba, España), D'Souza (Nagpur, India), A. De Castro Mayer (Campos, Brasil), W. Godfrey (Westminster, Inglaterra), Léger y Suenens: cf. AS I/3, 424, 330, 434, 436, 437, 440, 445, 459, 461, 462.

38. Cf. también, por ejemplo, las intervenciones de los obispos V. Enrique y Tarancón (Solsona, España), J. Heuschen (obispo auxiliar de Lieja, Bélgica) y A. Fernández Feo-Tinoco (San Cristóbal, Venezuela, en nombre de sus compañeros): cf. AS I/3, 425, 447, 522-523.

39. Cf. Enrique y Tarancón: cf. AS I/3, 425.

40. También en la reunión del 24 de noviembre de 1962.

41. Cf. AS I/3, 426: «Sed etiam in hoc sensu apostolico necessarium duco palefacere hanc actionem aptiorem laicis quam sacerdotibus esse»; cf. también Léger, Suenens y Ménager: AS I/3, 462, 464, 467.

42. Cf. AS I/3, 391.

43. J. Heuschen (obispo auxiliar de Lieja). Este obispo era muy poco partidario de que se creara una institución católica: «Penetrare debemus in instituta existentia, non nova creare. Secus plerumque confiteri debebimus: notitiae nostrae serius advenerunt. In hac materia mora unius diei aequivalet praedio deperdito»: AS I/3, 447. Cf. también, por ejemplo, Suenens, Ménager, Kozlowiecki: AS I/3, 464, 467-468, 512. El obispo Ona de Echave (Lugo, España) pidió que se fijara con preci-

En una notable intervención, E. D'Souza trató de animar a una actitud más positiva ante los medios de comunicación social. Además de la Iglesia, hay otras instituciones que también tienen derechos y obligaciones[44]. El esquema repite demasiado lo que ya han dicho las encíclicas y da la impresión de no ser suficientemente consciente de las posibilidades que ofrece el mundo contemporáneo con el uso de los medios de comunicación social, por ejemplo, en relación a las carestías y calamidades. ¿Acaso no son los medios de comunicación social los instrumentos ideales para situar a cada uno antes sus propias responsabilidades frente a los graves problemas del mundo?[45]. D'Souza dijo, además, que era preciso animar al laicado a utilizar correctamente los medios de comunicación social sin necesidad de que el clero lo orientara en los detalles concretos[46]. Léger insistió también en la importancia de cuidar los medios de comunicación para el bien de la Iglesia, e igual que Souza advirtió en el documento un talante excesivamente jurídico, demasiado preocupado por los derechos de la Iglesia[47]. Habría preferido que se insistiera en prestar una mayor atención a los intereses de la Iglesia en este ámbito[48]. Muchos estaban convencidos de que los distintos tipos de *media* serían un espléndido instrumento para la Iglesia. Por ejemplo, Spellman, que a partir de su experiencia en los Estados Unidos, veía en los medios de comunicación una oportunidad de colaboración entre católicos y no católicos, con vistas a la santificación de la humanidad, de toda la sociedad[49]. Para Wyszynski, sólo la radio y la televisión ofrecen la posibilidad de proclamar el mensaje cristiano a los indiferentes en cuestión de religión, sobre todo en unos tiempos en que ha disminuido el hábito de leer[50].

sión tanto el ámbito de los sacerdotes como el de los laicos. Advirtió que la misión propia de la Iglesia, proclamar el mensaje, ha sido confiada en primera persona a los obispos y a los sacerdotes y que por eso era necesario dar a los sacerdotes la formación necesaria en esta materia: cf. AS I/3, 486-488.

44. Cf. también a este respecto las intervenciones del obispo J. Höffner (Münster, Alemania): cf. AS I/3, 505-506; el obispo S. Moro Briz (Ávila, España) subrayó también que el documento hablaba mucho de los derechos de la Iglesia «dum et contra silet de ecclesiae officiis»: AS I/3, 508.

45. D'Souza (Nagpur, India): cf. AS I/3, 440-442; el obispo Bryzgys (Kaunas, Lituania) y el arzobispo Albert Soegijapranata (Semerang, Indonesia) veían oportunidades positivas para la Iglesia: cf. AS I/3, 450, 452.

46. Cf. AS I/3, 441-442.

47. F. Simons (Indore, India) advirtió que mientras la Iglesia católica reivindicaba sus derechos desde un extremo al otro del mundo, cuando ya los tenía los negaba a los demás: cf. AS I/3, 523-524.

48. Cf. AS I/3, 461. Apoyaron a Léger, entre otros, Bea, J. Ménager (Meaux), L. Bernacki (auxiliar de Gniezno, Polonia), A. Sana (Akra, Irak): cf. AS I/3, 465, 467, 471, 521. A. Civardi sostuvo que en la primera parte (I, 1) se prestaba poca atención al deber de la Iglesia de hablar del entretenimiento en relación con los medios de comunicación social. Su postura ante el esquema era muy positiva, a pesar de que, a su juicio, los medios de comunicación ejercen a menudo un influjo pernicioso sobre los usuarios.

49. Una observación semejante hizo J. Höffner (Münster, Alemania): cf. AS I/3, 518-519.

50. Cf. AS I/3, 458. El cardenal se refería aquí a IV, 3: «De radiophonia et televisione»: AS I, 3, 410-413. Suenens afirmó también que, por causa de la pasividad, los medios de comunicación podían influir negativamente en el fiel; pidió asimismo que quedara perfectamente claro que el derecho a la información no debía invadir la esfera privada; A. Kozlowiecki (Lusaka, Rodesia del Norte) manifestó un deseo parecido: cf. AS I/3, 463-464, 511.

Algunos oradores se quejaron también de las carencias del esquema a la hora de denunciar los peligros inherentes a los medios de comunicación[51]. Creían que el esquema tendría que poner en guardia contra el uso desordenado y excesivo de los *media* (no es casualidad que emplearan términos como «naturalismo» y «sensualismo») y que habría que preparar a los que trabajen en ellos para resistir mejor a las tentaciones[52]. Los fieles esperaban que el Concilio formulase unas directrices eficaces en esta compleja materia[53]. Pero, al mismo tiempo, el esquema era demasiado optimista, pues no había que olvidar que abordaba un tema que a menudo estaba al servicio de fines poco confesables y muchas veces degenerados[54]. Algunos no veían en qué podían beneficiarse los católicos de su mayor experiencia en el cine y en la televisión[55]. El clero debería tener mucho cuidado al hablar de este tema[56], pero también se esperaba mucho de la atención que los padres prestaran a la educación de sus hijos[57]. Se observó también cierta cautela en los que habían hablado muy positivamente del esquema, porque, aunque es cierto que los medios de comunicación social ofrecen muchas ventajas, no lo es menos que tienden a sustituir el juicio personal de los oyentes justamente por la facilidad con que se asimila su mensaje[58]. Se advirtió, además, que el derecho a la información[59] no tenía que poner en peligro la vida privada de las personas públicas[60].

Sería una auténtica exageración decir que ahora el Vaticano se movió en la vertiente informativa. Los *media* mostraban con razón y también con frecuencia tanto la falta de información por parte del Servicio internacional de prensa como la torpeza del Servicio oficial de prensa de «L'Osservatore Romano»[61]. Fue una auténtica tragicomedia lo que sucedió el primer día de debate sobre el esquema, cuando el obispo auxiliar canadiense Sanschagrin afirmó –en una intervención

51. «Nemo non videt quaestiones ordinis moralis qua ex usu horum instrumentorum communicationis derivantur»: Fernández Conde (Córdoba, España): AS I/3, 436; cf. también R. Boudon: cf. AS I/3, 453. Sobre los peligros del cine, cf. por ejemplo M. Llopis Ivorra (obispo de Coria-Cáceres, España): AS I/3, 432.

52. Cf. Castro Mayer: AS I/3, 446.

53. Cf. Fernández Conde; G. D'Avack (Camerino, India): AS I/3, 436, 439-440.

54. J. D'Avack: cf. AS I/3, 438; cf. también la sugerente intervención de A. de Castro Mayer: AS I/3, 445.

55. D'Avack: cf. AS I/3, 439.

56. Cf. AS I/3, 439; L. de Uriarte Bengoa (San Ramón, Perú), por ejemplo, se despachó a gusto al decir que el cine y la televisión eran los causantes de que con frecuencia muchos sacerdotes no cumplieran con sus deberes pastorales: cf. AS I/3, 490.

57. D'Avack: cf. AS I/3, 439. Según Bryzgys (Kaunas, Lituania), los *media* influyen en la educación de los hijos más que los padres: cf. AS I/3, 450. Höffner insistió en la importancia de una elección racional en el uso de los *media*: cf. AS I/3, 505.

58. Charrière: cf. AS I/3, 435.

59. Tratado en el número 21: cf. AS I/3, 382.

60. Suenens: cf. AS I/3, 463.

61. Aunque la conferencia de prensa del protestante Cullmann se celebró en la sala de prensa del Concilio el 23 de noviembre, L'Osservatore Romano no la publicó hasta el 25 de noviembre, y además en la página 4, con el título tan poco atractivo de *In margine al Concilio. Dichiarazioni di un «Osservatore» valdese*. La verdad es que cabría esperar más de un concilio *ecuménico*.

bastante larga[62]– que era necesario que el Vaticano asegurara que la información de Roma a los obispos sobre sus decisiones fuera bastante más fluida. Pues en algunos lugares pasaban más de dos meses hasta que los obispos respectivos eran informados de las decisiones romanas. Las primeras informaciones les llegaban por la prensa, pero tan resumidas y tan deformadas que merecían poco crédito y eran una fuente de confusión para los fieles. Es vital que los obispos reciban a tiempo la información[63]. ¡La prensa se quejaba de que en la mismísima Roma no era capaz de conseguir información, y los obispos se lamentaban de que se informara antes a la prensa que a ellos! Una situación realmente llamativa.

El debate del 24 de noviembre se desarrolló poco más o menos en la misma línea. Después de enviar un telegrama de felicitación al papa en su 81 cumpleaños, el 25 de noviembre 24 padres tomaron la palabra para confirmar o seguir las observaciones del día anterior. La importancia de los *media* se relacionaba con el anuncio de la Buena Noticia[64], en el sentido de que las posibilidades que la tecnología ofrece por doquier se debían emplear para proclamar la Buena Noticia en todo el mundo. También se consideraba positiva la oportunidad de proclamar la enseñanza de la Iglesia Católica con espíritu ecuménico tanto a los católicos como a los no católicos[65]. Por otro lado se daba prioridad a la cooperación del laicado católico con los demás cristianos para influir en la opinión pública a través de los *media*[66]. Se añadió que con razón se veía en los *media* un don de Dios, en cuanto que posibilitaban la creación de una nueva civilización y de una nueva cultura. Pero los Padres tampoco dejaron de advertir que no se debía permitir que este don acabara haciendo daño a la cristiandad. En realidad, los medios de comunicación permitían abrir un nuevo frente en la difusión y defensa de los derechos y valores humanos fundamentales.

Es lógico que se hicieran referencias frecuentes a la «aplicabilidad» de los *media* a la proclamación del Evangelio, sobre todo en los países del Tercer Mundo. Dos intervenciones, ambas en nombre del episcopado africano, subrayaron, por ejemplo, que la radio y la televisión eran unas de las más importantes vías que se ofrecían a los obispos católicos y que, al menos en África, la utilización a gran escala de estos medios de comunicación podría facilitar la predicación del mensaje cristiano. Se manifestó también la esperanza de que las regiones más ricas del mundo ayudaran en este esfuerzo a las comunidades más pobres[67]. Incluso los

62. Cf. AS I/3, 427-429.
63. Cf. AS I/3, 427-429. Para ilustrar este punto, Sanschagrin observó que el término «socializatio» de la *Mater et Magistra* pudo ser utilizado por la prensa para bendecir el socialismo, mientras que tuvieron que pasar varias semanas para que los obispos pudieran conocer el contenido de la encíclica.
64. Citado ya el 23 de noviembre por J. Heuschen (AS I/3, 448); cf. también Ona de Echave: AS I/3, 487.
65. Bea: cf. AS I/3, 465-466.
66. Bea: cf. AS I/3, 466. Bea sobreentendía aquí que el fin último debía ser la cooperación entre todos los hombres de buena voluntad.
67. Cf. los discursos de Perraudin y Nwedo: AS I/3, 468-469, 476-478; cf. también el arzobispo Duval (Argel, Argelia), el obispo S. Soares de Resende (Beira, Mozambique): AS I/3, 506, 516.

obispos de más allá del telón de acero hablaron muy positivamente de las posibilidades que ofrecen los medios de comunicación a la hora de proclamar el mensaje cristiano[68]. Charrière observó que con los *media* no sólo se podía llegar a todo el mundo, sino también a todas y cada una de las familias. Y añadió que por eso la Iglesia no debería estar al margen de este terreno, teniendo en cuenta la naturaleza «revelada» del cristianismo[69].

Además de estas consideraciones más bien generales, que fueron la mayoría, hubo también otras más específicas[70]. Respecto a la cuarta parte del esquema, que trataba de la prensa[71], se aludió a la importancia de la presencia católica en las agencias de prensa[72]. Esas relaciones eran insuficientes a pesar de que las fuentes católicas tienen informaciones de mucho interés. La frecuente rectificación de noticias por parte católica dan una mala impresión[73]. También se dijo que los medios de comunicación ofrecen una gran oportunidad para promover la cooperación entre las mayores organizaciones mundiales.

El debate concluyó el 26 de noviembre. Después de leerse el agradecimiento del papa por el telegrama de felicitación y tras el anuncio de que el esquema *Ut unum sint* se discutiría cuando terminara la votación del esquema que se estaba estudiando, intervinieron otros 13 oradores. No hubo muchas cosas nuevas[74], pues fundamentalmente se redujeron a repetir los elogios al esquema y se resumieron los peligros de los medios de comunicación. Se pidió que se crearan instituciones para formar cristianamente a directores y actores. Se advirtió también que los católicos viven en una sociedad pluralista y que por tanto están obligados a hacer opciones correctas a propósito de los periódicos y de los programas televisivos.

Al día siguiente, los padres pasaron a votar una propuesta en tres puntos:

1) se aprobaba sustancialmente el esquema[75];
2) a la vista de las observaciones hechas por los padres conciliares, se encargaba a la comisión competente que separara del esquema los principios

68. «Debemus hoc in memoria retinere ut possimus magis magisque contribuere al divulgandam doctrinam catholicam in hac materia existentem»: Bednorz (Katowice, Polonia): AS I/3, 434.

69. El arzobispo F. Charrière (Lausana-Friburgo): cf. AS I/3, 435.

70. Cf., por ejemplo, la filípica del obispo G. Ruotolo (Ugento, Italia) contra el positivismo y el idealismo, a propósito del n. 23 del esquema, que trataba de la libertad en el arte: AS I/3, 484-486.

71. Cf. AS I/3, 401-406.

72. No todos tenían la misma confianza en las agencias internacionales de prensa. Incluso se puede deducir de la intervención de M. González Martín (Astorga, España) que no siempre los católicos intercambiaban adecuadamente noticias entre ellos: cf. AS I/3, 479-480. P. Gouyon (Bayona, Francia) afirmó que los números 80-82 del capítulo IV no explicaban con suficiente claridad la misión de la Iglesia católica. Monseñor Duval aludió a los problemas que se encontrarían si se intentaba crear una prensa católica en los países donde los católicos son una absoluta minoría: cf. AS I/3, 482-484, 507.

73. Cf. J. Heuschen: AS I/3, 447.

74. ¡Seis de ellos anunciaron que no habían tenido oportunidad de hacer uso de la palabra!: cf. AS I/3, 502.

75. Como se puede deducir del texto, se reconocía expresamente que la Iglesia, en el ejercicio de su autoridad magisterial, debía interesarse en la materia: cf. AS I/3, 613.

doctrinales esenciales y las directrices pastorales más generales para, conservando lo esencial, se redactaran más brevemente y se pudieran proponer lo más pronto posible a la votación de los padres;

3) las iniciativas prácticas necesarias se incluirían en una instrucción pastoral cuya redacción realizaría la oficina mencionada en el número 57[76].

A la hora de votar estaban presentes 2.160 padres. De ellos, 2.138 –una mayoría realmente abrumadora– votaron a favor, 15 en contra y hubo 7 votos no válidos. Se aceptaba, pues, el esquema, al menos en sus líneas generales. Ahora debía pasar a la comisión para las reelaboraciones y abreviaciones que se habían pedido.

3. *La reelaboración en la Comisión*

Sobre el trabajo de la comisión vamos a ser breves. Tardó bastante en empezarlo[77]. Después de haber conseguido las 26 intervenciones escritas, el 3 de diciembre se dispuso a ordenar las *Animadversiones*. Se dividieron las intervenciones en cuatro grupos: en el primero se incluyeron los elogios al esquema; en el segundo, las propuestas relacionadas, por ejemplo, con el funcionamiento de «L'Osservatore Romano» o de la Radio Vaticana, con la utilización del correo aéreo por la santa Sede para informar a tiempo a los obispos sobre las decisiones de Roma, con la promoción de una conferencia internacional para la defensa de la libertad religiosa, etc.; en el tercero, diez o más notas de carácter más general; y en el cuarto, observaciones sobre puntos específicos del esquema. A partir de esta organización del material, los peritos iniciaron la revisión del esquema entre el 28 y el 31 de enero[78].

Digamos, para concluir, que el documento recibió el mismo trato severo que sufrió la prensa. Constituyeron, pues, una excepción los esfuerzos de la Iglesia por mejorar sus relaciones con la prensa, como la eucaristía que se celebró en la iglesia de San Ivo alla Sapienza, presidida por monseñor H. Pessôa Câmara, obispo auxiliar de Río de Janeiro[79]. En general, estas relaciones fueron superficiales, desorganizadas y poco profesionales durante las primeras fases[80]. No se prestó mucha atención al propio debate, y eso se debió probablemente a las relaciones con la prensa.

76. Esto demuestra que los padres aceptaron la petición del Secretariado conciliar preparatorio para la prensa y la información, y que pidieron al papa ampliar la autoridad de la Comisión papal para la radio, el cine y la televisión a todos los medios de comunicación social, incluida la prensa.

77. Esta comisión no se reunió por segunda vez hasta el 26 de noviembre; cf. la carta de Cento a los miembros de la Comisión, *Carte de Vet* (Archivos episcopales de Breda), no numerada.

78. E. Baragli, *L'Inter Mirifica. Introduzione...*, 137-138; existe un texto manuscrito de De Vet para una conferencia de prensa (Utrecht, 28 de marzo de 1963) en referencia a esta revisión.

79. Cf. «OssRom» del 26-27 de noviembre de 1962.

80. La descripción de H. Kaiser, *Inside the Council...*, 182-184, da una visión humillante del servicio oficial de prensa.

7

El difícil abandono de la eclesiología controversista

GIUSEPPE RUGGIERI

1. *«Auctoritas ante omnia et super omnia»*

La mañana del 23 de noviembre, mientras comienza la discusión sobre el tema de los medios de comunicación social, se distribuye por fin el tan esperado esquema eclesiológico. Ya se puede palpar y ver lo que para casi todos los obispos constituye la razón de ser del Concilio. La preparación de este esquema se caracteriza, quizás en mayor medida que el esquema *De fontibus*, por la contraposición entre la Comisión teológica y el Secretariado para la *unidad*[1]. No se trata de divergencias secundarias, ya que afectan prácticamente a todos los puntos centrales del esquema. En cuanto a la naturaleza de la Iglesia, se enfrentan por un lado una concepción societario-jurídica, comprometida en la defensa de la identidad entre Iglesia católica y Cuerpo místico, y por otro una concepción que insiste más en el misterio. Sobre la cuestión de la pertenencia a la Iglesia, el cardenal Bea, tanto en sus intervenciones públicas como a través del Secretariado, se convierte en paladín de la postura que, partiendo de la eficacia de los medios de gracia también presentes fuera de la Iglesia católica, afirma la pertenencia *real*, aunque no plena, a la Iglesia de los cristianos no católicos. Pero en la Comisión teológica se apuesta en cambio por la posición de la *Mystici corporis* y sólo se admite una *ordinatio*, es decir, una ordenación de ellos a la Iglesia, por lo que de hecho se equiparan a los no cristianos. En cuanto a los obispos, aunque hay acuerdo sobre la sacramentalidad del episcopado, las posiciones se separan respecto al origen del poder de jurisdicción, que la Comisión teológica sitúa en el papa, mientras que el Secretariado para la unidad lo une siempre a la ordenación[2]. Finalmente, en cuanto a las relaciones Iglesia-Estado, mientras la Comisión teológica se adhiere a la doctrina clásica de la tesis (necesidad de que el Estado sostenga solamente a la religión católica y prohíba las demás) y de la hipótesis (tolerancia donde de hecho las cir-

1. *S/V* 1, 257-259, 264-266.

2. Aunque la Comisión para las enmiendas procuró adoptar en este punto concreto una posición intermedia que hacía depender, no la potestad de jurisdicción en cuanto tal (que se anclaba en la ordenación sacerdotal), sino su ejercicio, de la misión recibida del papa (*ibid.*, 266).

cunstancias situaran a los católicos en minoría), el Secretariado anima a que se abandone esta postura antimoderna y se reconozca la libertad religiosa fundándose sobre el principio de la caridad. La Comisión central preparatoria no ha logrado eliminar estos desacuerdos ya que los piensa desde su propio interior y sobre todo porque la Comisión teológica se niega a reconocer a cualquiera el derecho de intervenir en temas doctrinales, considerándose a sí misma, en continuidad con las competencias atribuidas al santo Oficio, como garante suprema de la ortodoxia.

Esta situación, en cierto modo paradójica, no puede no tener consecuencias demoledoras cuando, de una dialéctica todavía sustancialmente interna a la curia y en todo caso limitada a los organismos del periodo preparatorio, se pasa a la confrontación conciliar.

Ya hemos dicho que, por iniciativa del cardenal Suenens, se había iniciado un sutil trabajo orientado a ganar para una postura mediadora no sólo a los obispos y teólogos más abiertos, sino también a algunos significados moderados. Así hay que ver el nexo entre Suenens y Montini por un lado y sus respectivos teólogos, Philips y Colombo por otro. Ya el 18 de octubre, Philips comunica a Congar que el cardenal Suenens le ha encargado de «retomar, completar y mejorar» el esquema *De Ecclesia* y le presenta las líneas de un proyecto *ad hoc*[3]. La elección de Sue-

3. Según JCng, 18 de octubre de 1962, el proyecto comprendía seis capítulos principales. Congar lo describe así:

«1) La Iglesia, pueblo de Dios, misterio, cuerpo místico (introducir el poder de los obispos en el esquema Lattanzi, en el que no aparece). Me gustaría que en este primer capítulo se introdujera la idea de una Iglesia misionera: una unidad en continua dilatación.

2) *De membris*. Necesidad de la Iglesia. Revisar el esquema Tromp.

3) Los obispos. Presentarlos como sucesores del colegio de los apóstoles, según el esquema: Pedro/demás apóstoles = papa/obispos. Este capítulo incluiría los siguientes apartados:

- obispos, sucesores de los apóstoles
- el episcopado-sacramento
- poderes de los obispos residenciales
    - enseñanza: su infalibilidad (reunidos en concilio, dispersos)
    - introducir aquí partes del capítulo *De magisterio* y una explicación del *ex sese*
    - gobierno (retomar texto de Pío IX, 1875)
    - poder cultual
    - relación con el gobierno
    - responsabilidad colegial de los obispos.

4) Los laicos.

5) La perfección evangélica (propuesta a *todos* los cristianos). Los religiosos.

6) Ecumenismo.

Sólo después de estos capítulos que se refieran al ser cristiano, a lo interno del cristianismo, (vendrían) los capítulos preparados sobre la Iglesia y el Estado, la tolerancia, etc.

Se trataba, pues, de la ordenación, tan querida por Suenens, del material a discutir en el Concilio en torno a la distinción entre Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*. Adviértase cómo sobre los contenidos efectivos Philips fue en realidad muy reticente. Expresiones como «revisar» («aménager») el esquema de Tromp sobre la cuestión de los miembros de la Iglesia, realmente central para el equilibrio de la totalidad, indican una voluntad mínima de cambio efectivo. Para la reconstrucción de las distintas fases, no totalmente claras, del esquema Philips en este periodo, son útiles J. A. Komonchak, *Te Initial Debate about the Church*, en *Vatican II commence*, 329-352, y A. Melloni, *Ecclesiologie al Vaticano II*, en *Leuven*.

nens recayó en Philips porque «encarnaba en su persona una especie de *via media* que no metía miedo ni al cardenal Ottaviani, ni al secretario, el padre Tromp (holandés)»[4]. El 25 de octubre, se reúnen en el Angelicum[5], además de Congar y Philips, Colombo, Lécuyer, Rahner, Ratzinger, Semmelroth y McGrath. La mitad de ellos son teólogos que por una u otra razón han sido miembros de la Comisión teológica preparatoria. Congar nos cuenta que «se lee y discute la redacción Philips *De episcopis*, que al menos como proyecto se extiende también al conjunto del esquema *De ecclesia*». Refiriéndose a esta reunión, Semmelroth habla «de un esquema preparado por éste (Philips) sobre el *De ecclesia* y en él del *De episcopis*. Se habla de esto porque parece que hay una serie de obispos que quieren que se estudie este esquema en segundo lugar, después del *De liturgia*. Y ello plantea una serie de dificultades, porque los obispos no disponen todavía de él. Lo que Philips ha elaborado como corrección del esquema actual de la Comisión central, parece muy aceptable. Sería hermoso que tuviera éxito». Así pues, basándose en el texto preparatorio de que dispone, Philips ha «retocado» el capítulo sobre los obispos, el tercero del esquema, ya presentado seis días antes a Congar, escogiendo uno de los temas menos espinosos, aquel para el que la mediación recibida de la subcomisión para las enmiendas (a saber, que sólo depende del obispo de Roma el poder de jurisdicción) parecía ofrecer un acuerdo realizable. Basándose en esta reunión, Philips aporta ulteriores correcciones y entra en contacto con el cardenal Bea. Según Philips, Bea sólo hace correcciones de detalle[6], pero le preocupa mucho la cuestión, básica para el ecumenismo, de la pertenencia a la Iglesia. De hecho, este es el argumento que preocupa ahora al Secretariado, que como ya había pasado con el problema de las relaciones entre Escritura y Tradición, tiene que vérselas con una oposición interna representada sobre todo por el padre Charles Boyer[7]. Philips sigue tejiendo pues su paño, entablando importantes relaciones para

4. L.-J. Suenens, *Souvenirs et Espérances*, Paris 1991, 114. Y, en efecto, antes de comenzar su trabajo, Philips logra de Ottaviani una especie de visto bueno. En F-Philips (P.015.02) hay una nota de Tromp a Philips, fechada el 10 de octubre de 1962, que dice: «Acabo de hablar con su eminencia. Y como la constitución *De Ecclesia* no se abordará antes de Navidad, él cree que usted puede actuar según su criterio». Evidentemente, todavía en esa fecha (10 de octubre) ni Ottaviani, ni Tromp están en disposición de valorar toda la fuerza agregadora que tendría en el campo «adversario» la iniciativa de Suenens-Philips. Los acontecimientos de las primeras semanas presentarán ante sus ojos, bajo una luz muy distinta, los ajustes propuestos.

5. Con una reacción bastante resentida de los dominicos «excluidos» que vivían en el Angelicum, como Gagnebet y Labourdette: JLbd, 26 de octubre de 1962.

6. Bea comunica al mismo tiempo a Philips la estrategia del Secretariado sobre la cuestión *de membris*, encaminada a bloquear «l'entêtement du père Tromp»: evitar hablar de «membres» y limitarse a una descripción positiva, en orden descendente, de los distintos modos de participar en la vida de la Iglesia: plenamente y según todos los elementos para los católicos santos, de forma incompleta para los católicos pecadores, etc. (JCng, 28 de octubre).

7. ST el 31 de octubre de 1962: «He trabajado sobre un texto para el obispo Volk, como complemento del que me había enseñado ayer. Él había escrito algo para el Secretariado Bea sobre la Iglesia como fruto de la salvación e institución de la salvación. La provocación venía de una discusión en el Secretariado para la unidad de los cristianos sobre el tema de la pertenencia a la Iglesia, que había surgido con motivo del esquema *De ecclesia* preparado por Philips. Boyer debe haberse

llegar a un consenso, mientras el cardenal Suenens se preocupa del iter de procedimiento. A un Congar bastante escéptico le dice que tiene el proyecto de «introducir el texto revisado, junto con el texto oficial, siguiendo el camino de la Comisión de los asuntos extraordinarios»[8]. De todos modos, el 12 de noviembre Philips hace llegar a Tromp el texto corregido del *De ecclesia*, y Tromp anota que no lo ha recibido de la Comisión preparatoria, «sino de extraños»[9]. Pero antes de ver en qué sentido podía constituir una alternativa al esquema oficial, conviene que analicemos este último.

El texto oficial[10] permitía por fin a los descontentos fijar al adversario. Sus rasgos eran precisos: primado de la visibilidad (y, por tanto, de la *figura corporis*), determinación de la pertenencia eclesial a partir del reconocimiento de la autoridad del romano pontífice, carácter «fontal» de esta autoridad para todas las demás jurisdicciones en la Iglesia, extensión al máximo del objeto del magisterio auténtico e infalible, rígida defensa del principio de autoridad, minimalismo ecuménico en las relaciones con las otras confesiones cristianas y agresividad social respecto a cualquier otra experiencia religiosa. Y además tenía la voluntad explícita de abarcarlo todo, implícitamente convencido de que la Comisión teológica tendría el privilegio y la competencia exclusiva de determinar los principios doctrinales de la enseñanza conciliar, mientras que «el resto del mundo» se limitaría a ocuparse de los aspectos disciplinares y prácticos. Se explicaban también así las partes dedicadas a los religiosos, a los laicos y al ecumenismo.

El texto se dividía en 11 capítulos que ocupaban 82 páginas a imprenta. Además, tanto el capítulo sobre los laicos como el referente al magisterio, junto a las notas, llevaban un *commentarius* que ilustraba las intenciones de los redactores con un lenguaje aún más técnico y escolástico que el ya de por sí pesado que se utilizaba en el texto. No era fácil percibir la unidad de la estructura global. Pues mientras los primeros capítulos iban desde la determinación de la naturaleza de la Iglesia (I) y de la pertenencia a la Iglesia (II) hasta la consideración del episcopado (III), de los obispos residenciales en particular (IV), de los estados de perfección (V) y de los laicos (VI); en el capítulo VII se volvía atrás, por así decirlo, para hablar del magisterio de la Iglesia (VII), de la autoridad y de la obediencia (VIII). En los tres

opuesto sobre todo en el tema de los miembros de la Iglesia. Lo que el obispo Volk ha preparado viene muy a cuento, pero tiene un problema, y es que su lenguaje es obsoleto y muy distinto del lenguaje a que los teólogos están acostumbrados. Hay además otra dificultad, a saber, que los dos aspectos de la Iglesia no están suficientemente ligados. Yo he escrito para él un añadido que va en esta misma dirección. Si bien se mira, se trata de la sustancia de la intervención de Volk en el aula durante la discusión sobre el *De ecclesia*».

8. JCng, nota del 6 de noviembre de 1962.

9. Tromp, *Relatio*, n. 4.

10. El texto apareció como *series secunda* de los *Schemata Constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus* junto con el *De beata Maria Virgine*. Aquí citaremos según esta edición. La fecha del visto bueno del papa era el 10 de noviembre de 1962. El esquema se encuentra también en AS 1/4, 12-91. Para la reconstrucción de las últimas fases del texto, antes de su publicación, cf. A. Melloni, *Ecclesiologie*...

capítulos finales se hablaba de las relaciones Iglesia-Estado, de la necesidad de anunciar el evangelio a todos los pueblos y del ecumenismo. Todo ello sin una clara sucesión lógica, ya que lo lógico hubiera sido el orden inverso.

El capítulo I, dedicado a la Iglesia militante, y por tanto con una opción concreta de cara a una delimitación jurídico-societaria del tema, situaba la razón de la institución eclesiástica en la voluntad de Dios de redimir a los hombres no sólo individualmente, «sino en cuanto llamados por una multitud», para que en virtud (*virtute*) de la cabeza Cristo fueran no sólo «redimidos, sino redentores». Pero Cristo no gobierna y santifica por sí solo al pueblo de Dios, sino «mediante hombres elegidos por él», que ha instituido los «oficios de anunciador, sacerdote y rey, a ejercer bajo Pedro». La Iglesia no se presenta como una turba dispersa, sino como una «formación cerrada» (*ut confertum agmen*) en la unidad de la fe, en la comunión de los sacramentos y en la apostolicidad del gobierno. Con este fin y por este motivo, por la claridad con que expresa la dimensión social y la vertiente mística, entre todas las figuras con las que Cristo y los apóstoles han representado a la Iglesia, la imagen del cuerpo es la que ocupa un lugar privilegiado: «principem locum figura corporis tenet». La eclesiología societaria y controversista afín a Belarmino era, pues, el criterio de una hermenéutica bíblica capaz de resaltar una imagen sobre todas las demás. El texto profundizaba también en un «análisis (*enucleatio*) de la figura del cuerpo»: visibilidad (*oculis cernitur*), conexión entre miembros desiguales (y por tanto dimensión socio-jurídica), vitalidad (representada también en la imagen de la vid y los sarmientos), unidad místico-personal (con ribetes casi monofisitas, por la que Cristo es la Cabeza y el Espíritu el alma de la Iglesia), intangibilidad de la santidad esencial, constituida por los medios de gracia que posee la Iglesia a pesar del pecado de los individuos. Se venía, pues, a asimilar a la Iglesia al Verbo encarnado, ya que la dimensión societaria y visible y el cuerpo místico de Cristo no constituyen dos realidades, sino exclusivamente una «que se manifiesta con semblanza divina y humana». Que el objetivo último del texto era la identificación entre la Iglesia católica romana y el cuerpo místico de Cristo, lo sancionaba la fórmula definitoria final del capítulo: el Concilio «enseña y profesa solemnemente que no existe sino la única y verdadera Iglesia de Jesucristo, esa Iglesia que exaltamos en el Símbolo como una, santa, católica y apostólica... y que (Cristo), después de su resurrección, confió al gobierno de san Pedro y de sus sucesores; por eso el nombre de Iglesia corresponde en derecho sólo a la católica y romana».

El II capítulo unía la cuestión de los miembros de la Iglesia militante con la necesidad de ésta para la salvación. Nadie puede salvarse si no es miembro de la Iglesia o no está ordenado a ella «voto». Miembros de la Iglesia «vere et proprie» son sólo los bautizados que profesan la verdadera fe, reconocen la autoridad del papa y no se han separado del cuerpo místico mediante pecados gravísimos (parece sobreentender los delitos que merecen la excomunión). «Están orientados con el deseo» (*ordinantur voto*) a la Iglesia no sólo los catecúmenos, sino todos los

que buscan sinceramente la voluntad de Dios. De este modo la situación de los catecúmenos se equiparaba con la de los no cristianos. Sin embargo, la situación de los cristianos «separados» se calificaba con notable ambigüedad: «los que no profesan la verdadera fe o (*vel*) la unidad de comunión bajo el romano pontífice, pero la (*ea*) desean aunque con un deseo inconsciente»[11]. La Iglesia está unida con ellos de distintos modos. Pues, aunque no tienen la fe católica, creen con amor en Cristo Dios y salvador, a veces se distinguen por su fe y devoción a la eucaristía y por su amor a la madre de Dios, participan en la misma consagración bautismal, de algún modo también en la comunión de las oraciones y de los beneficios espirituales y el Espíritu Santo obra en ellos. Pero no gozan de todos los beneficios de los que son «en realidad» (*reapse*) miembros de la Iglesia y por eso la Iglesia no cesa de orar para que abandonen su estado. El texto no lograba, pues, librarse de algunas contradicciones internas. La principal consistía precisamente en que después de haber enumerado tantos vínculos «objetivos», se obcecaba en decir que los no católicos no son «en realidad» miembros de la Iglesia y parecía que los situaba entre los miembros «in voto». Era ésta la jaula de hierro a la que sometía a la categoría de «miembro» para definir la pertenencia eclesial.

El capítulo III se dedicaba a la naturaleza sacramental del episcopado, que es «verdadera y propiamente» el grado supremo del sacramento del orden, mientras que los simples presbíteros, aunque por la consagración sacramental son «verdaderos sacerdotes» y actúan «en la persona de Cristo» en la celebración de la Iglesia y de los sacramentos, carecen sin embargo de poder de jurisdicción si no les es conferida directa o indirectamente por el papa o por su obispo. De acuerdo con el compromiso logrado por la subcomisión para las enmiendas, el capítulo IV afirma que la ordenación confiere a los obispos, además del ministerio de santificación, también los de magisterio y gobierno, en los que consiste la jurisdicción; pero afirma también que el ejercicio de la jurisdicción depende de la misión recibida «del gobierno supremo de la Iglesia». Las modalidades de conferir esta misión se definían elásticamente, de modo que iban desde las costumbres locales no revocadas hasta su colación directa por el papa. Al papa se le reconocía además el derecho de ampliar o restringir el ejercicio de la jurisdicción episcopal en virtud de la «potestad de jurisdicción inmediata y episcopal» que tiene sobre todas y cada una de las Iglesias y sobre todos y cada uno de los obispos y fieles.

11. El texto no es claro. Es difícil saber si ese «ea» es un rechazo o qué hay detrás de él, si un «eam» o un «eas». Pues si fuera un «eam», entonces el texto identificaría la «vera fides» con la unidad de comunión bajo el papa; pero si fuera el plural «eas», entonces el «vel» puesto entre «fidem» y «unitatem» tendría un verdadero valor adversativo y la «vera fides» se distinguiría de la unidad de comunión. Además, el texto que sigue no retoma el concepto de «fides vera», sino el de «fides catholica», que en la nota 15 se distingue de la «fides divina simpliciter». La «fides catholica» mencionada tanto en referencia a la llamada profesión de fe tridentina de Pío IV, como a la constitución *Dei filius* del Vaticano I, se subdivide a su vez en objetiva (tal como es precisada, por ejemplo, por Pío IV) y subjetiva (como viene precisada por la *Dei filius*). Y la misma nota 15 del capítulo II precisa lapidariamente que «baptismus non facit membrum, nisi accedat (*sic*) fides catholica subiectiva».

Al hablar a continuación de las relaciones entre los obispos residenciales y la Iglesia en su conjunto, el texto afirmaba que los obispos constituyen el centro, el fundamento y el principio de la unidad en las Iglesias particulares, en la medida en que en ellas y por ellas (*in illis et ex illis*), formadas a imagen de la Iglesia universal, existe la una y única Iglesia católica cuyo centro, fundamento y principio de unidad es el sucesor de Pedro. Y, aunque no tengan potestad sobre ella, ni uno a uno ni reunidos en gran número, sino sólo participando en la potestad del sumo pontífice, están obligados sin embargo a una verdadera solicitud por toda la Iglesia. Esta solicitud no constituye una potestad de jurisdicción, sino una «fuerza de solidez» (*soliditatis robur*) en la comunión fraterna. Sin embargo, al hacer esta afirmación, el texto no negaba la consistencia propia del «colegio episcopal» que sucede al colegio apostólico y que creemos que es «junto a su cabeza, el romano pontífice, y nunca sin esta cabeza, el único sujeto de la plena y suprema potestad en toda la Iglesia». Se trata de una potestad ordinaria que sin embargo sólo se ejercita legítimamente de forma extraordinaria y devotamente subordinada al papa cuando y hasta dónde él lo crea oportuno. Miembros de derecho de este colegio episcopal son solamente los obispos residenciales. Los redactores del esquema no veían la evidente contradicción que había entre algunas afirmaciones contenidas en el capítulo (una potestad ordinaria no puede ser al mismo tiempo una participación en otra potestad y tampoco se puede ejercer exclusivamente de forma extraordinaria).

Además, llegado a este punto, el esquema, en lugar de proceder a una ulterior determinación del magisterio y de la autoridad de los obispos, que hubiera sido lo lógico, dejándose casi llevar por el «de personis» del Código, remitía estos temas a un capítulo posterior y seguía ocupándose de los religiosos y de los laicos.

El capítulo V estaba dedicado a los «estados para conseguir la perfección evangélica». La perspectiva era fundamentalmente jurídica. Jesús no nos ha dejado sólo preceptos, sino que a los que quieren también les ha ofrecido los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia como vía fácil y segura para alcanzar la plenitud de la caridad. Los consejos son pues de origen divino y pertenecen a los elementos constitutivos de la nota de la santidad de la Iglesia. Para asumir también públicamente como propia la observancia de los consejos evangélicos, ha emanado o dado fuerza de ley a las propuestas de hombres y mujeres eminentes para que quienes observen esta ley constituyan «un estado para adquirir la perfección y una porción elegida del cuerpo místico de Cristo». El estado de perfección no es un estado intermedio entre la condición clerical y laical, sino que puede ser común a ambas. Pero se subrayaba ante todo que la consistencia pública del vínculo era lo que determinaba la calidad del estado de perfección. Así pues, por su propia naturaleza, la observancia de los consejos es mejor si se hace mediante voto que mediante promesa, para siempre que para un periodo temporal. Por eso se condena la postura de los que quieren disminuir la obligación asumida ante Dios y ante la Iglesia y de los que sostienen que el estado de perfección imposibilita o disminu-

ye la formación de la personalidad. Y así como corresponde a la jerarquía juzgar las modalidades de la vida consagrada a la perfección, también el papa, en virtud de su primado universal, puede sustraer a la jurisdicción episcopal a cualquier instituto de perfección así como a sus miembros. Con ello, el documento pretendía codificar para siempre la concepción que se había ido formando en la Iglesia latina desde la reforma gregoriana del siglo XI, vinculándola a una idea universalista y centralizada de la Iglesia.

Después de los religiosos, en un alejamiento progresivo del centro jerárquico, el capítulo VI se dedicaba a los laicos. Aun con todas sus carencias, era quizás el capítulo que más recogía las instancias de la maduración eclesial del siglo XX. Se subrayaba la responsabilidad y el deber de todos los fieles en la realización del plan divino de salvación sobre el mundo. Se aludía al sacerdocio universal de los fieles, aunque se acentuaba que en el cuerpo de Cristo hay sacerdotes «con título específico» (*proprii nominis*) que ofrecen al pueblo los medios de salvación y pronuncian *in persona Christi* las palabras de la consagración eucarística. Al final lo que quedaba era una concepción fuertemente dicotómica y negativa de la condición común de los cristianos que no han sido llamados ni al orden jerárquico ni a un estado religioso sancionado por la Iglesia. Sin embargo se reafirmaba el valor del compromiso en el mundo, como consecuencia de la reflexión teológica y de la experiencia de los decenios anteriores. Laicos son los que no son clérigos ni religiosos, pero que han de conseguir la santidad cristiana «también mediante las actividades seculares». Más aún, con su vocación cristiana santifican, por así decirlo, el mundo desde dentro. El número 23 enumeraba también los derechos y deberes de los laicos desde una perspectiva eminentemente sacramental que constituía la parte más lograda del documento. El apostolado propio de los laicos se determinaba además, sobre todo en su matriz religiosa, como un modo específico de evangelización y santificación. Se aludía de pasada a la santificación mutua de los cónyuges «por la fuerza del sacramento». Como tarea específica de los laicos se fijaba la «consagración del mundo», es decir, la actividad orientada a empapar con el espíritu de Cristo todos los sectores de la actividad, sin abandonar su propio orden secular.

Del apostolado de los laicos, ejercitado en virtud de la misión bautismal común, se distinguía marcadamente el que se realizaba con un mandato especial de la jerarquía, por el que los laicos «participaban en el apostolado jerárquico de la Iglesia, participación que lleva el nombre de acción católica». Se subrayaba, además, el derecho de la Iglesia a realizar «públicamente» las obras de misericordia espiritual y temporal mediante instituciones específicas integradas tanto por religiosos como por laicos, así como el derecho y el deber de promover obras sociales, sobre todo a título de suplencia. Se recomendaba también a los laicos que no se sustrajeran a las responsabilidades y al compromiso político. Finalmente, confirmando que la sociedad es autónoma a la hora de perseguir su fin inmediato, esto es, el bien común temporal, el esquema exhortaba a evitar tanto la confusión en-

tre las esferas religiosa y civil como la separación u oposición de corte laicista o secularista innecesarias entre ellas, ya que la sociedad debe permanecer siempre sujeta a la ley divina.

Como ya hemos indicado, después del capítulo dedicado a los laicos el esquema volvía a tratar del magisterio y de la autoridad en la Iglesia. El capítulo VII, dedicado al magisterio, era el más técnico y daba la impresión de querer precisar y endurecer aún más la enseñanza del Vaticano I. Se presentaba al magisterio auténtico como «principio próximo y órgano perpetuo» de la idefectibilidad de toda la Iglesia en la verdad. La prerrogativa de la infalibilidad de la que goza este magisterio se distingue del «carisma de la inspiración» porque no se ordena a una nueva revelación sino a la custodia y a la transmisión de todo el depósito de la fe, de tal modo que siempre se explique todo «según el mismo significado y según la misma intención» («eodem sensu eademque sententia»).

El *objeto* del magisterio auténtico se articulaba según una triple dimensión. El objeto *primario* se refiere al anuncio, la custodia y la interpretación de lo que ha sido revelado. El objeto *secundario* es todo lo que, aunque no esté explícita o implícitamente revelado, tiene tal conexión con la revelación, que sin él el depósito de la fe no podría ser plenamente custodiado, debidamente explicado y eficazmente defendido[12]. En tercer lugar, se consideraba competencia y derecho del magisterio interpretar y declarar de modo infalible no sólo la ley revelada, sino también la natural. La conclusión era –y nos quedamos cortos– realmente impresionante: «No existe pues ámbito alguno de las decisiones humanas que, bajo el aspecto ético y religioso, pueda sustraerse a la autoridad del magisterio instituido por Cristo»[13]. Finalmente, como último ramo de competencia se precisaba el derecho de juzgar los fenómenos religiosos extraordinarios que acontezcan tanto dentro como fuera de la Iglesia[14].

El *sujeto* del magisterio auténtico consta de varias personas y órganos. Pero el *munus*, el oficio, es uno e indivisible: «El oficio del magisterio auténtico, dotado del carisma de la verdad, que existe en la Iglesia por institución divina, aunque sea ejercitado por varias personas y órganos, es siempre uno e indivisible. Pues ha sido constituido por el único Maestro, Cristo Señor; representa su autoridad, es asis-

12. En la nota correspondiente se remitía a la formulación que el obispo Gasser había hecho del objeto secundario en el Vaticano I: Mansi 52, 1226. Sin embargo, ese remite era poco preciso porque no se recordaba una precisión de Gasser. Pues al definir de ese modo el objeto secundario del magisterio infalible, al mismo tiempo había hecho referencia a la cuestión debatida que dividía a los teólogos, a saber, si la infalibilidad del objeto secundario es la de una proposición «teológicamente cierta» (obtenida pues mediante un razonamiento que llegaba a una conclusión «nueva» respecto a la revelación, gracias a la introducción en el silogismo de un término no revelado) o la de un verdadero y propio dogma de fe. Entonces, en el Vaticano I, pareció por «consenso unánime» que la cuestión no debía ser definida, sino que se debía dejar en la situación en que se encontraba. El esquema omitía esta precisión y por tanto, en relación con el Vaticano I, la posición se endurecía todavía más.

13. N. 29 del esquema preparatorio con referencia al magisterio de León XIII, Pío XI y Pío XII.

14. Este añadido resultaba extraño en el texto, ya que lógicamente debería haber aparecido antes de la referencia a la ley natural.

tido por el único Espíritu de verdad para que en el ejercicio de su propio ministerio enseñe su (de Cristo) verdad»[15].

El oficio del magisterio es ejercido en primer lugar por el romano pontífice. El esquema no describe las prerrogativas en los términos del Vaticano I. En efecto, el papa no es sólo maestro (*doctor*) de los fieles, sino también de los obispos[16]. Cuando habla *ex cathedra*, sus afirmaciones son infalibles e irreformables, «por sí mismas» (*ex sese*) y no por el consenso de los fieles o de los demás obispos. Pero aunque no hable *ex cathedra*, a su magisterio auténtico se le debe «el obsequio religioso del entendimiento y de la voluntad». Como medios de este magisterio auténtico se indican «algunas» constituciones apostólicas, las encíclicas y las alocuciones más solemnes. Cuando en estos actos el papa se pronuncia sobre una cuestión discutida hasta entonces, desde ese mismo instante no puede ser ya objeto de «discusión pública» entre los teólogos[17].

Sujetos del magisterio auténtico son también los obispos en comunión con el papa. Pues aunque uno a uno no son infalibles, sin embargo para sus fieles son maestros auténticos de verdad, tanto dispersos por toda la tierra como reunidos en los concilios particulares. Pero el colegio de los obispos, si está reunido con el papa y bajo él, es tan infalible como el papa cuando habla *ex cathedra*. Además, los obispos son también infalibles cuando, enseñando cada uno en su diócesis, coinciden con el papa en la misma afirmación. También sobre este asunto estamos ante una reiteración de lo que el Vaticano I había afirmado sobre el llamado magisterio ordinario.

Finalmente, por primera vez un concilio tenía ante sí la tarea de clarificar el estatuto doctrinal de la curia romana. Las congregaciones y los *consejos* romanos eran considerados de hecho órganos subsidiarios del magisterio pontificio, ya que el papa «no ejerce por sí solo su magisterio, sino que lo puede confiar parcialmente». Se trata de órganos que actúan con la asistencia del Espíritu, que les da sus dones «según el lugar que ocupan en el Cuerpo místico», y que por tanto merecen un obsequio no sólo externo, sino religioso, y una adhesión interna de la mente.

Después del estatuto de la curia se precisaba el de los teólogos. Imaginando una especie de *res publica* o corporación medieval de teólogos, se les reconocía una autoridad específicamente diversa de la de los obispos. Lo que los teólogos proponen como «doctrina cierta» merece un «respeto deferente» hasta que argumentos sólidos no vayan en otra dirección (como, por ejemplo, en el caso de la interpretación secular de los primeros capítulos del Génesis). Las doctrinas propuestas « con un consenso común y constante» no pueden negarse «sin temeridad o error en la fe». No en el texto, pero sí en el *commentarius*, se precisaba aún que

15. N. 30.

16. Igual que se habla de Cristo como maestro supremo (n. 30, p. 47, I. 34), se habla también del papa como maestro supremo de verdad para toda la Iglesia católica (*ibid.*, p. 48, II. 4-5).

17. Se hacía referencia en nota a la afirmación correspondiente de la *Humani generis*. Y, por lo demás, es la combinación entre el tema de la *Mystici corporis* (identificación absoluta entre Cuerpo místico e Iglesia católica) y el de la *Humani generis* (reivindicación de la autoridad del magisterio contra las nuevas tendencias pluralistas de la teología católica).

se reconocía una autoridad especial a los teólogos que han recibido una misión canónica para enseñar en nombre del magisterio. Era una concepción teológica que aparentemente exaltaba su autoridad, pero que de hecho reducía su función a estar al servicio del magisterio, más que de la Iglesia en cuanto tal[18].

Finalmente, en este amplísimo capítulo sobre el magisterio se dejaba espacio también a los que ayudan (*De auxiliaribus*) al magisterio pontificio en su ministerio pastoral: sacerdotes que han recibido del papa o de los obispos la misión de «enseñar la palabra de Dios», pero también clérigos, religiosos o laicos llamados a ayudar en la instrucción sobre la fe cristiana y en la cultura religiosa. Una tarea especial le corresponde a los padres que, como cooperadores de Cristo y de la Iglesia madre, han recibido el suavísimo peso de «cincelar los primeros inicios de la fe en el alma de sus hijos». Y los expertos en medicina, derecho, economía, ciencias sociales y demás disciplinas deben colaborar también a formar un juicio moral sobre cuestiones relacionadas con su especialidad, para que hallen soluciones inspiradas en los principios cristianos.

El párrafo final del capítulo dedicado al magisterio estrechaba aún más las filas del *confertum agmen*, de las filas cerradas de que hablaba el primer capítulo: nadie debe considerarse a la ligera maestro en las cuestiones teológicas, que no han de ser juzgadas al estilo de las ciencias profanas. Todos deben obedecer al magisterio auténtico. Incluso los laicos, que no tienen un encargo oficial, cuando se dedican a los estudios sagrados deben someterse al magisterio. Y a todos se les advierte que no se avergüencen del evangelio y que crezcan en el conocimiento de la fe, para estar dispuestos a responder a todos los que le pidan la razón de su esperanza.

No contentos con el capítulo dedicado al magisterio, los redactores del esquema dedicaban otro capítulo al principio de la autoridad. No hay duda de que puede llamar la atención esta insistencia sin fronteras: después de haber convertido en el capítulo segundo el reconocimiento de la autoridad del romano pontífice en el criterio decisivo de pertenencia a la Iglesia; después de haber hablado en los capítulos tercero y cuarto del episcopado «en unidad con el romano pontífice y bajo su autoridad» (cap. IV, p. 22, I. 8-9); después de haber endurecido aún más en el larguísimo capítulo séptimo (casi 12 páginas de un total de 82 y de 11 capítulos) la doctrina del Vaticano I sobre el magisterio, el capítulo octavo volvía una vez más sobre el principio de la autoridad. ¿Por qué? Para entender el problema, es preciso tener presentes algunos datos: la tutela del principio de autoridad había sido el punto clave de la eclesiología postridentina; la apologética católica había atribuido la causa de todos los males de la época moderna a la negación por el protestantismo del principio de autoridad; y, finalmente, esta posición había sido recibida por el magisterio romano[19] y codificada en el proemio de la constitución *Dei*

18. Se trataba de una concepción de la teología no como carisma distinto de la Iglesia y en la Iglesia, sino como función totalmente absorbida en su referencia al magisterio. El *commentarius* precisaba que retomaba esta concepción del *votum* presentado por la Universidad Lateranense.

19. Pío IX, *Quanta cura*, en AAS 3 (1867), 163.

Filius del Vaticano I. Así pues, el esquema preparado por la Comisión teológica seguía la estela de esta tradición y quería perpetuarla. Pero, sólo ya desde el punto de vista cuantitativo, el efecto de esta operación se presentaba como la resolución de todos los aspectos de la Iglesia en su relación con la autoridad central. Por lo demás, las expresiones empleadas no dejaban el más mínimo rastro de duda sobre la intención de no ocultar la carga emocional de esta insistencia. Se imaginaba un concilio agitadísimo por la crisis de la autoridad: «Fuertemente sacudido por una vehemente aflicción» (*vehementi afflictione pervehitur*).

Con este estado de ánimo se definía el «verdadero concepto de autoridad»: «todo poder legítimo viene de Dios» (Rom 13, 1). Su fuerza para obligar en conciencia en nombre de Dios la extrae, no de la ciencia, de la prudencia o de cualquier otra cualidad de los superiores que se requiriera en el ejercicio de la autoridad, sino de la voluntad de Dios»[20]. Aplicado luego este principio a la Iglesia, el esquema especifica cómo la autoridad en la Iglesia representa el poder real de Cristo y tiene como objetivo extender a todos los hombres los beneficios de la redención. Se rechazan, por consiguiente, todos los motivos que tratan de hacerse valer para sustraerse a la autoridad (dignidad del hombre y libertad de los hijos de Dios, carisma especial, falta de consulta previa, imperfección o falta de oportunidad de una orden). Ahora bien, esto no elimina el deber de los superiores de observar a su vez la ley divina, de consultar cuando fuera oportuno, y de no ahogar las iniciativas procedentes de quienes les están sometidos. Estos, a su vez, deben mirar a los superiores con los ojos de la fe y tienen también el deber de manifestar su opinión ateniéndose a «las reglas prescritas por la Iglesia, en caso de que las haya». Pero cuando la autoridad legítima ha ordenado algo, no hay crítica que valga. Incluso la denuncia de los males de la Iglesia hay que hacerla siguiendo el orden establecido por Cristo en Mt 18, 15-17, y en ningún caso debe poner en duda su indefectibilidad esencial. Luego pasa a hablar de la opinión pública en la Iglesia distinguiendo entre opinión pública y *sensus fidei*. Mientras el *sensus fidei* viene de lo alto y es el consenso de los fieles y pastores *in rebus fidei et morum*, «en las cuestiones de fe y costumbres», la opinión pública tiene que ver con el *ordo agendi*, «el orden del obrar», y es una reacción espontánea a lo que acontece. La manifestación de la opinión pública es, pues, buena o mala según venga de un verdadero conocimiento de las cosas y de un espíritu auténticamente católico. De cualquier forma, los superiores no están siempre obligados a consultar la opinión pública y no cabe apelar a ella para conseguir el cambio de los decretos de la jerarquía.

Dejando de lado una consideración interna sobre las relaciones eclesiales, el capítulo noveno pasaba a ocuparse de las relaciones Iglesia-Estado, el décimo de la ne-

20. Para esta definición de la autoridad, se aducían en nota dos referencias del magisterio de Pío XII, la alocución *Si diligis... pasce*, del 31 de mayo de 1954, a los cardenales y obispos asistentes a la canonización de Pío X (AAS 46 [1954], 314), y la alocución *Magnificate Dominum mecum*, del 2 de noviembre de 1954, a los cardenales y obispos presentes en la nueva fiesta litúrgica de María, reina del cielo y de la tierra (AAS 46 [1954], 673-674). Pero, aunque hablan de la necesidad de la autoridad y de la obediencia en la Iglesia, en ninguno de los dos pasajes citados hay una definición de ese tipo.

cesidad de anunciar el evangelio a todos los pueblos, y el undécimo al ecumenismo. Las relaciones Iglesia-Estado se clarifican desde la pauta de los principios sancionados por el derecho público eclesiástico: la Iglesia tiene el derecho y el deber de ocuparse de las cosas temporales en la medida en que éstas se entrecruzan con el ordenamiento del hombre al fin sobrenatural. Pero el Estado, por su parte, no puede ser indiferente a la religión, ya que debe ayudar a los ciudadanos a conseguir más fácilmente los bienes que conducen a vivir la vida desde una perspectiva religiosa. Pero hay todavía más cosas. Aunque en el orden actual el culto sea competencia exclusiva de la Iglesia, sin embargo la comunidad civil debe prestar a Dios un culto en cierto modo social. Y el mejor modo de cumplir con este deber es que el Estado conceda plena libertad a la Iglesia católica y excluya de su legislación todo lo que a juicio de la Iglesia impide conseguir el bien eterno. Sólo cuando se trata de una sociedad no cristiana, el Estado no está obligado a este reconocimiento, pero debe dar plena libertad a los ciudadanos que desean configurar la vida civil conforme a los principios católicos. Y aunque estos principios han de aplicarse con moderación, la Iglesia condena al laicismo cuyo objetivo es oscurecerlos.

El capítulo décimo trataba de la necesidad de anunciar el evangelio a todos los pueblos. Esto es un encargo de origen divino y en consecuencia ningún Estado puede oponerse al derecho que de ahí se deriva para la Iglesia. Tampoco puede invocarse la tradición de cada pueblo para oponerse a este derecho, porque el evangelio no rechaza sino lo que contradice a la razón natural y a la ley divina, y la Iglesia quiere que se conserve e incluso se eleve al orden sobrenatural todo lo que de honesto y bello tiene cada nación. La responsabilidad de esta tarea corresponde sobre todo al papa y por tanto también a los obispos. Pero todos tienen el deber de cooperar.

El último capítulo se dedicaba a exponer los principios del ecumenismo. Aun reconociendo los vínculos que unen a la Iglesia con los hermanos separados y sobre todo con los de los «ritos» orientales, son sin embargo aún insuficientes para establecer la unidad querida por Cristo. En efecto, incluso la eucaristía sólo es signo de esa unidad cuando, en la profesión de la fe única, verdadera e íntegra, es celebrada en la comunión bajo un obispo unido con la sede romana.

La Iglesia mira con afecto materno a cada uno de los hermanos separados y los invita a venir a ella. El esquema reconoce también que a llegar a esta unidad les ayuda su unión mutua en sus «comunidades»[21]. Y sin embargo estas comunidades conservan en su interior medios y signos de la unidad con un talante ajeno a la plenitud de la revelación, de manera que dan en realidad motivo para la división de la herencia de Cristo. Por eso se exhorta a todos los fieles a que muestren con sus palabras y ejemplo que la plenitud de la revelación sólo «se mantiene de manera verdadera y pura» en la Iglesia católica, para que los hermanos separados, unidos de nuevo a nosotros, puedan poseer también ellos la plenitud de la herencia de Cristo.

21. Se admitía en una nota que en relación con los orientales se había utilizado constantemente el término «ecclesiae», pero en el texto se prefería la expresión menos comprometida de «communitates christianorum separatae».

Se reconoce el carácter positivo del movimiento ecuménico nacido «en muchas partes del mundo en las comunidades separadas que se han dividido de la cátedra del bienaventurado Pedro». Pero es preciso que los que quieren obedecer a la voluntad de Cristo se aproximen cada vez más a la Iglesia católica «en la unidad de la fe, del gobierno y de la comunión bajo el único vicario de Cristo».

Al ocuparse más específicamente del tema de la *communicatio in sacris*, el esquema se volvía extraordinariamente retorcido, pasando de una concesión efectiva a una negación de principio, y viceversa, de una concesión de principio a una negación efectiva. Pues si por un lado hay que alegrarse de que el movimiento ecuménico crezca cada vez más incluso dentro de la Iglesia católica, por otro es necesario que los fieles no corran el peligro ni del indiferentismo ni del interconfesionalismo. Y como en las comunidades separadas, además del bautismo se administran también válidamente otros sacramentos, puede suceder de suyo que los hijos de la Iglesia puedan y deban pedir legítimamente la administración de los sacramentos a los «ministros separados». Y también los fieles separados, «en cuanto válidamente bautizados... si están en buena fe, son de suyo capaces de recibir con fruto los otros sacramentos». En particular, la Iglesia tolera, aunque no de buen grado, los matrimonios mixtos en los que la parte católica y la parte no católica bautizada son ministros del sacramento, por lo que no toda asistencia activa «debe considerarse por sí misma intrínsecamente mala», aunque en líneas generales debe prohibirse esta participación por motivos graves. En cualquier caso, es derecho y deber de la Iglesia «emanar leyes sobre la comunión *in sacris*, tanto en bien de los hijos de la Iglesia, como de los que están dolorosamente separados de ella».

El principal obstáculo para la comunión litúrgica con los hermanos separados es la misma naturaleza de la *communicatio in sacris*, que es signo de la unidad dada como don a la única Iglesia que es figura y anticipación de la unidad celeste en Cristo. En ella se manifiesta la fe de la Iglesia y por eso la participación activa en la sagrada liturgia constituye de algún modo por sí misma una profesión de fe. Por lo cual, la asistencia activa de los hermanos separados al culto católico, en particular a la recepción de los sacramentos, y viceversa, la asistencia activa de los católicos a los cultos no católicos, no se puede consentir en líneas generales por ser intrínsecamente contraria a la unidad de la fe y oscurecer exteriormente el signo de la unidad de Cristo.

Cuando desaparezca el riesgo del indiferentismo y del interconfesionalismo, en caso de gran necesidad o de utilidad espiritual, la Iglesia debe juzgar en qué condiciones puede socorrer con los sacramentos a los que no se hayan separado de ella «con un acto personal». Y viceversa, siempre en las mismas condiciones, la Iglesia puede admitir que sus fieles pidan los sacramentos a un ministro separado. Pero a veces el culto, aunque objetivamente verdadero, va acompañado de oraciones litúrgicas falsas o de una predicación equivocada, por lo que es muy difícil obviar los peligros de indiferentismo o de interconfesionalismo. Y finalmente, «es

necesario poner cada vez distintas condiciones para la licitud, según la naturaleza de cada sacramento».

De la *participatio activa*, el esquema distinguía entre la «pura presencia» de los cristianos separados en la liturgia católica, que es siempre lícita, como también lo es la de los católicos en el culto no católico, «siempre que haya un motivo razonable y se hayan alejado los peligros». En cambio, el esquema se mostraba más posibilista en el tema de los sacramentales, las oraciones, los lugares sagrados, los funerales y similares, «en los que la misma doctrina de la unidad de la Iglesia no comporta de suyo la prohibición de la comunicación».

Finalmente, respecto a la colaboración práctica en la defensa de los principios de la religión cristiana del derecho natural, así como de la promoción social y económica, los católicos «pueden y deben» colaborar «a veces» con los hermanos separados.

El esquema finalizaba aquí con una última invitación a la oración común con vistas a un ecumenismo que devolviera a todos a la única Iglesia.

¿En qué se distinguía de este texto la reelaboración preparada por Philips?

2. *«Ce que nous attendons et espérons»*

La táctica de Philips es muy hábil desde el principio. Su esquema, en esta fase, no es realmente alternativo. Antes de discutir en el aula el esquema eclesiológico, cosa que empezó el 1 de diciembre, el documento elaborado por Philips parece muy dúctil, sus formulaciones se presentan como *desiderata* y no como redacción terminada; se limita a los cinco primeros capítulos: el misterio de la Iglesia, la pertenencia a la Iglesia, los obispos, los laicos, los religiosos. Pero en el tema de los laicos remite al texto preparatorio[22], mientras que en el de los religiosos se limita a algunas propuestas de mejora. En realidad es sobre todo un esquema *de episcopis*, ya que respecto al otro punto clave de los primeros capítulos, la pertenencia, tiende a hacerse eco de lo se que estaba elaborando a la vez en el Secretariado para la unidad. Sin embargo, estas limitaciones son en realidad su punto fuerte ya que desde el principio es *work in progress* y, por tanto, está en condiciones de parecerle «factible» a todo el mundo. Pero, a pesar de todo esto, mientras es una iniciativa no oficial, nadie a excepción de Philips pondrá las manos en él, aunque son muchos a dar consejos que a menudo se aceptan. Para captar mejor el sentido de este documento *in progress* conviene hacer un examen comparado de tres redacciones sucesivas. La primera[23] es la que se entregó a Bea antes del 28 de octubre y que en la cuestión de la pertenencia eclesial conserva aún

22. No hay que olvidar que el mismo Philips había sido el responsable de este capítulo sobre los laicos. Gagnebet le echará en cara, con cierto retintín, que a la hora de redactar el nuevo esquema sólo había salvado su trabajo: Gagnebet a Philips, 23 de noviembre (F-Philips, 020.27).

23. Copia de monseñor De Smedt, en (F. Philips, 020.22).

la vieja terminología del *de membris*[24]; la segunda es verosímilmente la que se distribuyó a partir del 22-23 del mes de noviembre siguiente[25]; la tercera es una presentación en francés con este título: *Ce que nous attendons et espérons de la Constitution dogmatique sur l'église*[26].

La redacción entregada al Secretariado para la unidad comenzaba con un *Intentum*, con una declaración de intenciones. Esta iniciativa se justificaba diciendo que era una respuesta a la petición de muchos obispos y se decía que era una nueva redacción, pero sólo «in parte» (*partim*), del esquema sobre la Iglesia y que se había procedido «según las normas directivas señaladas en la alocución del sumo pontífice del 11 de octubre». Y se ofrecía una síntesis de esas normas: 1) La doctrina no debe ser repetitiva, sino que debe exponer los puntos más importantes «pro intensiore vita» de la Iglesia católica, teniendo en cuenta el progreso de los estudios exegéticos, patrísticos y teórico-especulativos; 2) el enfoque debe ser positivo y constructivo; y, manteniendo firme la condena de todos los errores, es preciso preferir la medicina de la misericordia; 3) la Iglesia debe aparecer en el documento como «madre afectuosísima para con todos, y benigna y paciente, además de buena y misericordiosa, con los hijos que se han separado de ella».

La declaración de intenciones criticaba también la escasa coherencia del esquema preparatorio. Pero el ajuste que proponía era bastante acomodaticio, pues

24. Nota del diario de JCng, 28 de octubre. «Visita de monseñor Philips: me dice que el texto *De ecclesia* (= *De episcopis*) que corregimos el jueves pasado se ha propuesto al Secretariado Bea, que sólo ha introducido correcciones de matiz. Monseñor Suenens se encarga ahora de llevarlo a puerto. Monseñor Philips me dice que el Secretariado tiene la intención... de no hablar de *miembros* limitándose a hacer una descripción totalmente positiva, en orden decreciente, del modo de participar en la vida de la Iglesia: en plenitud y según todos los elementos para los católicos santos, de manera incompleta para los católicos pecadores, etc., etc.».

25. En la carta a Philips del 23 de noviembre, a la que ya nos hemos referido, Gagnebet dice con amargura que ha visto una nueva constitución *De ecclesia* que pretende desbancar la oficial. Esta carta resulta en cierto modo sorprendente. ¿Cómo es posible que Gagnebet no haya conocido antes el esquema Philips, que Tromp dice haber recibido por vía no oficial ya el 12 de noviembre? ¿Significa que Tromp, aunque en su relación, escrita varias semanas después, menciona este esquema en esa fecha, en realidad se lo haya reservado exclusivamente para su uso personal? ¿Qué relación hay entre el esquema entregado a Tromp el 12 de noviembre y el distribuido después de los días 22 y 23? Para el texto distribuido a partir del 22-23 de noviembre, me remito a su publicación en G. Alberigo-F. Magistretti (eds.), *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium synopsis historica* (*Synopsis*), Bologna 1975.

26. En una carta fechada el 25 de noviembre (F-Philips, 020.26), Philips invita a algunos a una reunión en el colegio belga al día siguiente, 26 de noviembre, a las 16 horas, para que hagan sugerencias sobre este «artículo en francés, que transmita el contenido de nuestra Nota latina sobre el *De ecclesia* con explicaciones justificativas». «Monseñor Philips tiene bastantes probabilidades de lograr que pase su texto». Congar, que participará en esta reunión sólo al final, anota la presencia de Rahner, Daniélou, Ratzinger, Onclin, Lécuyer y otros, y dice que 'Mgr Philips a bon espoir de faire passer son texte» (JCng, nota del 26 de noviembre). La presentación francesa se presentó, por tanto, en los últimos días de noviembre. El ejemplar de Tromp, que tengo fotocopiado, lleva arriba a la derecha: «Mihi obtulit mons. G. Philips die 29 Nov. 1962», y a la izquierda, con letra del mismo Tromp, la anotación de que el autor era Philips, «instigantibus» sobre todo los obispos de Bélgica, pero se entregaba también a todos los obispos que lo pedían.

se limitaba en realidad a reunir en un único capítulo, sobre los obispos, lo que el esquema preparatorio abordaba en dos capítulos sucesivos[27]; a tratar el tema de los laicos antes del de los religiosos y a situar en el último capítulo las relaciones Iglesia-Estado. Pero, como ya hemos dicho, en realidad se limitaba a abordar los tres capítulos primeros.

Respecto al capítulo primero, que el esquema preparatorio dedicaba a la Iglesia militante, el documento Philips ampliaba notablemente la perspectiva, que no se limitaba ya a la Iglesia militante, sino que se extendía a todo el misterio de la Iglesia, cuyas fases terrestre y escatológica se exponían equilibradamente. Frente a la lacónica enumeración con que el esquema preparatorio liquidaba las imágenes bíblicas de la Iglesia para dar prioridad absoluta a la imagen del cuerpo, se otorgaba un mayor espacio al motivo de pueblo de Dios y de esposa de Cristo. El motivo de la Iglesia como cuerpo de Cristo se vinculaba ciertamente a su raíz eucarística, pero en su funcionalidad se explicaba en base a la concepción orgánica y societaria. Y se asumía la romanidad al describir a la Iglesia en su fase terrena: la Iglesia celestial, «animada, unificada y santificada por el Espíritu Santo, comunidad de gracia y de amor, *Ecclesia nempe Catholica quae Romana est...*». El esquema de Philips no caía, pues, en el exclusivismo algo belarminiano del esquema preparatorio, pero en esta redacción acogía sus preocupaciones esenciales.

En el capítulo segundo, *De Ecclesiae necessitate ad salutem*, se afrontaba el tema de los miembros. El cuadro de referencia seguía siendo el del esquema preparatorio, pero se evitaba calificar de simple pertenencia «in voto» a la pertenencia de los no católicos a la Iglesia. Pues aunque «en realidad (y en sentido pleno) sólo son miembros de la Iglesia los que, además de haber recibido el bautismo, mantienen los vínculos de la verdadera profesión de fe y de la comunión jerárquica», sin embargo «los otros cristianos que viven fuera de la comunidad católica están unidos a ella con varios lazos sacramentales, jurídicos e incluso espirituales».

En el capítulo tercero, dedicado a la constitución jerárquica de la Iglesia y particularmente a los obispos, se decía explícitamente que se quería formular lo que el Vaticano I no había podido llevar a cabo por su clausura imprevista, es decir, se quería completar la doctrina del primado. A diferencia del esquema preparatorio, se advertía la preocupación de vincular el episcopado a la institución de los Doce «como colegio». Aquí está la principal novedad del documento Philips. No trataba solamente de subrayar la sacramentalidad de episcopado (doctrina recibida también del esquema preparatorio), sino que también hacía girar toda la concepción de los obispos en torno al motivo de la colegialidad. Por eso era fundamental afirmar la institución de los apóstoles como «colegio bajo Pedro». Y puesto que el ministerio recibido por los apóstoles en cuanto institución debe durar hasta el fin de los siglos, igual que permanece la «potestad otorgada por el Señor, espe-

27. Esto es, el capítulo III sobre el episcopado como grado supremo del sacramento del orden y el IV sobre los obispos residenciales. Los dos capítulos se unían ahora en el III sobre la jerarquía eclesial y específicamente sobre los obispos.

cialmente a Pedro como primero de los apóstoles y guía del colegio apostólico, y mantenida luego por sus sucesores, permanece también el encargo de los apóstoles de apacentar a la Iglesia ya fundada, que debe ser ejercido por el colegio de los obispos bajo la autoridad del romano pontífice que, en cuanto cabeza visible de la Iglesia, sostiene la unidad y el honor de todos sus hermanos».

Respecto a la posición del esquema preparatorio sobre la colegialidad, el documento Philips se distinguía además por su carácter menos jurídico. Omitía pues las precisiones sobre los componentes del colegio (según el esquema preparatorio, miembros *de jure* eran sólo los obispos residenciales), que presuponían la definición de los vínculos que unían o no la potestad de gobierno de los obispos a la ordenación.

El capítulo sobre la sacramentalidad del episcopado, el documento Philips reproducía prácticamente a la letra el esquema preparatorio, pero para explicitar la superioridad, «en virtud del sacramento» (*vi sacramenti*), de los obispos sobre los presbíteros, añadía en un lenguaje eminentemente bíblico una descripción del ministerio de los obispos en la Iglesia[28], que hacía seguir de una consideración sobre los presbíteros tomada sustancialmente del esquema preparatorio.

Después de afirmar la colegialidad y la sacramentalidad, el documento Philips se ocupaba sucesivamente del *munus docendi, regendi et sanctificandi* para concluir precisando las relaciones primado-episcopado y obispos-Iglesia universal. En comparación con la estructura del esquema preparatorio en la parte dedicada a los obispos[29], es indudable que el documento de Philips tiene una estructura más coherente[30]. Además, al tratar por extenso el *munus regendi*, incorporaba felizmente en el capítulo sobre los obispos la doctrina sobre el magisterio a la que el esquema preparatorio dedicaba un capítulo autónomo. Pero, bien mirado, la diferencia con el esquema preparatorio, en cuanto al contenido, no era mucha. Se distinguía de él por un lenguaje más ligado a la Escritura, por algunas insistencias en el carácter de servicio de la *potestas* en la Iglesia, por una mayor sobriedad en la fórmula «ex sese non autem ex consensu Ecclesiae», aplicada a la irreformabilidad de los pronunciamientos solemnes del papa[31]. Al hablar de la *potestas regendi* afirma que «les es propia, ordinaria e inmediata, aunque el pontífice romano, como cabeza de la Iglesia, regule en último término su ejercicio y pueda restringirlo, dentro de

28. Se trata de un añadido que tras varios retoques llegará hasta el texto definitivo, pero como premisa a la afirmación doctrinal sobre la sacramentalidad del episcopado (*Lumen gentium*, 21; cf. *Synopsis*..., p. 90s).

29. Episcopado como sacramento, presbíteros, dignidad y oficio de los obispos, primado y episcopado, relación de los obispos con toda la Iglesia, colegio de los obispos.

30. Institución de los Doce como colegio, los obispos como sucesores de los apóstoles, el episcopado como sacramento, el oficio de enseñar, santificar y gobernar, primado y episcopado, relación de los obispos con la Iglesia universal.

31. Sobre este punto, el esquema preparatorio había endurecido aún más la fórmula del Vaticano I, al hablar de la infalibilidad de los pronunciamientos solemnes «ex sese, utpote nomine Christi prolata, no autem ex consensu fidelium vel aliorum episcoporum» (p. 48, ll. 10-11), mientras que el documento Philips retomaba más fielmente la misma fórmula del Vaticano I y la aplicaba también al caso en que el colegio de los obispos ejercita el magisterio supremo junto al papa.

ciertos límites, para utilidad de la Iglesia». La fórmula era ambigua y quedaba abierta a todas las interpretaciones. Pues aunque así se evitaba decir *expressis verbis* que la potestad de jurisdicción se deriva del papa, el que defendía esta postura veía «afirmado» un derecho al ejercicio «regular» de esta *potestas* que, en su indeterminación, podía incluir también su punto de vista. Sorprenden todavía ahora algunos matices de vocabulario. Por ejemplo, que justamente en los días en que se contestaba el lenguaje sobre las «fuentes de la revelación», se emplee tranquilamente esta expresión al menos dos veces. Pero el documento Philips se distinguía sobre todo en un punto: en omitir las precisiones que más reflejaban una técnica jurídica como la extensión del objeto primario y secundario de la infalibilidad, la determinación de las distintas formas de asentimiento a las decisiones del magisterio y la omisión de la parte relacionada con los poderes de la curia.

En la redacción latina del documento, que Philips difundió a partir del 22 de noviembre de 1962, y que empezaba con las palabras *Concilium duce Spiritu Sancto*, aparte de algunos pequeños cambios de estilo y de modificaciones en la colocación de algunas partes, el verdadero cambio estaba en el capítulo II sobre la necesidad de la Iglesia para la salvación y sobre la pertenencia a ella. La redacción refleja aquí las orientaciones del Secretariado para la unidad. Desaparece el sustantivo «miembros», que es sustituido por una locución verbal desvinculada de la analogía con los miembros del cuerpo: «pertenecen a la familia de la Iglesia realmente y sin distinción» sólo los católicos bautizados que profesan la verdadera fe y la autoridad de la Iglesia y que no han sido apartados de ella por sus delitos, aunque esta pertenencia externa a la Iglesia no basta para salvarse si se vive en pecado. Con los no católicos, aunque no profesen la fe íntegra y no estén en comunión con el romano pontífice, la Iglesia sabe que está unida por varios conductos (la fe en Cristo, el bautismo, la devoción a la eucaristía, etc.). Era una perspectiva que evitaba fórmulas demasiado abstractas y prefería partir de la consideración de la fe y de la vida concreta de las Iglesias. Pero hay aún otro cambio importante. Y es que, mientras que para la institución de los Doce se mantenía el término «colegio», para los obispos se prefería, respecto a la redacción anterior, el término «cuerpo», jurídicamente menos comprometido.

El documento en francés, que representa la redacción definitiva de esta fase primera de la discusión en el aula, acentúa por su estilo el carácter de «sugerencia», de «hipótesis» de trabajo para un nuevo texto. Comienza reiterando los criterios que han inspirado la propuesta de un nuevo esquema con algunos cambios de acento respecto al primer *Intentum*. Los criterios inspirados en la alocución del papa son ahora cuatro, ya que van precedidos de una consideración sobre la calificación teológica de la constitución: a) Se afirma que no se quiere imponer una doctrina infalible e irreformable, a no ser cuando esta intención es clara y manifiesta[32]; b) es preciso evitar el lenguaje escolástico; c) por orientación pastoral se entiende presentar la verdad «en un lenguaje claro, capaz de ganarse la

32. Es evidente que aquí se recogen las objeciones de los que echaban de menos una calificación teológica del esquema preparatorio.

adhesión de la inteligencia y del corazón»[33]; y d) el cuarto criterio era la ecumenicidad, que no significaba presentar la verdad de forma incompleta, sino presentarla equilibradamente para evitar malentendidos y presentar a la Iglesia como madre misericordiosa de todos.

Por lo demás, respecto a la redacción latina del documento distribuido desde el 22 de noviembre, se acentuaba su preocupación didáctica, pero no se modificaban sus contenidos. En lo referente al problema de la pertenencia eclesial, en concreto, se explicitaba, incluso para los no comprometidos en el trabajo, el significado estratégico del abandono de la categoría de los miembros en la Iglesia[34].

¿Qué representaba pues en este estadio del Concilio el documento Philips? Era ciertamente un impulso a que la presentación doctrinal, gracias sobre todo a la aportación del Secretariado, se abriera hacia horizontes menos escolásticos y menos ligados a la eclesiología sancionada por la *Mystici corporis*. Pero lo que pretendía sobre todo era construir un consenso lo más amplio posible en torno a la constitución eclesiológica que, según la estrategia del que pretendía guiar en definitiva las filas de esta operación, el cardenal Suenens, debía constituir el nervio fuerte del Concilio. Para hacerlo, Philips creyó oportuno no sólo ofrecer un esquema alternativo, sino también un núcleo capaz de aglutinar a los demás, que consta de tres elementos fundamentales: 1) Una ampliación del horizonte de la sola Iglesia militante a la Iglesia como misterio; 2) una determinación de la pertenencia eclesial que superase las estrecheces fijadas por la *Mystici corporis*; 3) un capítulo sobre el episcopado menos rígido escolásticamente, pero sustancialmente convergente con el esquema preparatorio[35]. Por estar patrocinado oficialmente por una parte del episcopado y por su voluntad de moderación, el ajuste Philips era apropiado para remolcar el viejo esquema hacia contextos teológicos más abiertos, a pesar de que Gagnebet, presidente de la subcomisión que había elaborado el *De ecclesia*, había calificado de viraje la iniciativa del teólogo de Lovaina[36]. En su respuesta justificativa a Gagne-

33. Se trataba de una interpretación débil de las intenciones del papa Roncalli, para quien la pastoralidad de la doctrina comporta que se asuma la historicidad, «ea ratione... quam tempora postulant nostra», y que en cambio podían apropiarse todos los que, durante la discusión del *De fontibus*, la habían interpretado en sentido didáctico-sentimental.

34. «El texto propuesto margina adrede la controversia teológica sobre el apelativo 'miembro de la Iglesia'. ¿Hay que decir que los cristianos disidentes están privados claramente de la cualidad de miembros? ¿O se les puede llamar 'miembros imperfectos', a título incompleto, incoativo o parcialmente contrastado? Todos los teólogos están de acuerdo en los datos objetivos del problema y en la situación real de las distintas categorías examinadas. Pero hay quienes sostienen que la cualidad de miembro es indivisible y no admite grados. Otros prefieren hablar de miembros a pleno título y de miembros a título reducido... Hipotéticamente es oportuno descartar la opinión según la cual se puede pertenecer a Cristo o unirse a él sin pertenecer o unirse en la misma medida a su Iglesia». Cf. *Ce que nous...*, 8-9.

35. También la reconstrucción de J. Grootaers, *Le rôle de Mgr G. Philips à Vatican II. Quelques réflexions pour contribuer a l'étude de Vatican II*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Lumen gentium, 53. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr Gérard Philips*, Gembloux 1970, 343-380, subraya a su modo esta táctica mediadora.

36. Carta del 23 de noviembre a Philips, citada *supra*.

bet[37], el mismo Philips daba la interpretación auténtica de su iniciativa. La justificaba como una presentación más explícitamente bíblica y más netamente pastoral, que respondía al requerimiento de los obispos belgas y «de un cierto número de otros», pero que no pretendía sustituir el texto de la comisión, sino tan sólo mejorar «su ordenamiento general y su redacción».

Lejos de la táctica sutil de Philips estaban sin embargo las observaciones elaboradas por Schillebeeckx y Rahner. Las anotaciones de Schillebeeckx[38] comenzaban con un claro rechazo: «El esquema de la Iglesia, menos el capítulo sobre los laicos (pero no el modo de tratar a la llamada Acción católica)... *non placet*». Las razones del rechazo eran: falta de organicidad y confusión; se concibe a la Iglesia como una esencia abstracta y no como una realidad que existe en concreto, por lo que prevalece la perspectiva del «don dado» y no la de «vocación» de la Iglesia; como consecuencia de esta visión esencialista, la Iglesia como «cuerpo de Cristo» no se entiende en el sentido bíblico de esta figura, es decir, respecto al cuerpo glorioso del Señor con el que se identifica sacramentalmente, sino en el sentido derivado de un organismo vital compuesto de muchos miembros. Coherente con esta carencia es la falta de una consideración sacramental de la Iglesia, que es lo que lleva a tratar por un lado sus lazos visibles, y por otro los vínculos de la gracia y de la libertad. Desde la perspectiva ecuménica, que Schillebeeckx identifica con la «totalidad integral de la fe», la perspectiva del esquema preparatorio era pues muy pobre[39].

Sobre lo que se decía en el capítulo segundo del esquema preparatorio sobre los miembros de la Iglesia, Schillebeeckx criticaba que ignoraran los «vestigios de la Iglesia» presentes en las comunidades de los hermanos separados y que se distinguiera entre miembro «en sentido verdadero y propio» y miembro «sólo con el deseo». Se identificaba esta postura con la teología personal de Tromp, del que se recordaba un artículo aparecido en esos días[40]; pero era una postura que contras-

37. Carta del 26 de noviembre (F-Philips, 020.28).

38. *Animadversiones in «secundam seriem» schematum constitutionum et decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus de ecclesia et de beata Maria Virgine*. El texto ciclostilado lleva la fecha del 30 de noviembre. Brouwers, *Derniers préparatifs...*, 360, dice que se distribuyó ya antes del 1 de diciembre, antes pues de que empezase la discusión. Cabe pensar racionalmente en algunos miles de copias. Las *Animadversiones* fueron ciclostiladas varias veces. En los archivos del ISR de Bolonia se conservan varias copias con tipos de letra siempre distintos. El ejemplar que lleva anotado a mano «copia n. 1», consta de 10 páginas mecanografiadas. A él me referiré.

39. Adviértase la diferente concepción del ecumenismo no sólo respecto a los redactores del esquema, sino incluso respecto al mismo Philips. Para los redactores del esquema está, por una parte, la integridad de la doctrina, y por la otra exclusivamente el horizonte del retorno. Para Philips, el problema está en la claridad y el equilibrio en la presentación de la verdad. Para Schillebeeckx, nadie posee históricamente la fe en su totalidad integral, porque hay «veritates quae tempore Ecclesiae ante acto explicite praesentes erant in vita christiana et quae nunc, partim per refutationem deviationum christianorum non catholicorum, quasi dormiunt in sinu Ecclesiae» (n. 4).

40. S. Tromp, *De Ecclesiae membris*, en *Symposium theologicum de Ecclesia Christi patribus concilii Vaticani II reverenter oblatum*. Cf. las colaboraciones de este simposio en la revista de la Academia pontificia teológica romana: Divinitas 6 (1962); el artículo de Tromp está en las páginas 481-492. Esta revista era entonces el órgano en que llevaba adelante su batalla teológica el ala más

taba incluso con la de santo Tomás, porque así los cristianos no católicos se quedaban en miembros «sólo en potencia» de la Iglesia, mientras que santo Tomás había afirmado que miembros en potencia de la Iglesia son todos los hombres.

Pero las críticas más severas de Schillebeeckx se dirigían a los capítulos sobre el episcopado. A su juicio, el esquema no trataba el tema orgánicamente; no partía de la reflexión teológica para determinar los aspectos jurídicos, sino al revés, de la disciplina canónica actual hacía derivar la naturaleza teológica del episcopado; restringía la potestad episcopal al territorio diocesano (realidad de puro derecho eclesiástico) y en el número 15 negaba implícitamente el régimen colegial de toda la Iglesia, reduciéndolo a una «vaga solicitud». Además, en el número 16, el esquema identificaba la colegialidad con el concilio ecuménico en cuanto tal, que no forma parte de la estructura esencial de la Iglesia. Esto equivale a decir que, fuera del concilio ecuménico, la colegialidad no es más que un «nomen sine re», una palabra a la que no corresponde ninguna realidad, que depende exclusivamente del capricho del papa que, en cuanto cabeza, no está ligado a la colegialidad. Pero, de hecho, el esquema se contradecía después cuando afirmaba que, aun fuera del concilio ecuménico, el colegio episcopal, aunque disperso, puede ejercer bajo su cabeza el oficio de magisterio infalible.

Pero Schillebeeckx no se limitaba a criticar sino que presentaba una visión alternativa de la colegialidad episcopal. Vale la pena presentar aquí íntegramente su posición, porque es la que de hecho constituye la verdadera alternativa a la concepción neoescolástica romana y durante todo el periodo del Concilio será el enemigo que la minoría tratará de abatir o al que intentará ceder lo menos posible. Partiendo de una visión sistemática rigurosa, Schillebeeckx presentaba la colegialidad como prioritaria respecto al derecho de cada obispo particular. Pues el derecho de cada obispo se funda en el derecho divino del colegio episcopal en cuanto tal. La potestad del colegio es una *potestas ordinaria*, y justamente porque primaria y fundamentalmente es *potestas* de un colegio, no se la puede considerar abstrayendo de la *potestas* de la cabeza de ese colegio. La cabeza de ese colegio, Pedro y sus sucesores, no tiene la *potestas* por sí mismo sólo y en contraposición al colegio de los apóstoles o de los obispos, sino sólo en cuanto ha sido constituido por Cristo cabeza «*in*[41] ipso hoc Collegio», en este mismo colegio. Este colegio apostólico rige toda la Iglesia, independientemente de que se asigne un territorio a cada uno. «Por consiguiente, el romano pontífice no posee una provincia (universal) propia en contraposición a los obispos. Tanto la cabeza como los miembros, en cuanto miembros, tienen el mismo territorio, es decir, toda la Iglesia, pero en cuanto cabeza y miembros del colegio res-

ligada a los ambientes del santo Oficio. En el mismo año, el primer fascículo de la revista contenía una miscelánea sobre la Iglesia dedicada al cardenal Ottaviani que constaba de cuatro partes: la unidad en la Iglesia, la existencia y el poder de la Iglesia jerárquica, la devoción de los pontífices romanos al Sagrado Corazón y al sacramento de la eucaristía, la autoridad de los obispos y la exención de los religiosos. Sobre la política de la revista «Divinitas», cf. É. Fouilloux, *Théologiens romains et Vatican II (1959-1962)*: CrSt 15 (1994) 373-394.

41. En mayúscula en el texto.

pectivamente». Así pues, el colegio episcopal tiene, junto con su cabeza, la suprema potestad sobre toda la Iglesia tanto dentro como fuera del concilio ecuménico. La diferencia está exclusivamente en el grado de visibilidad del régimen colegial. El concilio es una expresión solemne y, en este sentido, extraordinaria del régimen colegial que ordinariamente se ejerce también fuera del concilio.

De aquí pasaba Schillebeeckx coherentemente a una interpretación de la fórmula «ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae» del Vaticano I, que se diferenciaba de la interpretación del texto preparatorio a la cual se adhería sustancialmente también Philips. Según Schillebeeckx, esa fórmula debe referirse no al papa considerado en sí mismo, sino al sumo pontífice en cuanto tal, es decir, a la cabeza del colegio, por lo que la expresión *ex sese* sobreentiende todo el colegio del que el papa desempeña el oficio de cabeza[42]. Pero como el papa no puede definir ningún dogma ni contra ni sin el colegio, tampoco el colegio puede hacer nada sin o contra el papa. Pues en ambos casos se menoscabaría el mismo régimen colegial de derecho divino.

De la prioridad del régimen colegial se deducía que todo obispo lo es aunque no tenga territorio, porque primariamente es miembro del colegio y sólo secundariamente ordinario de un lugar concreto.

Y mientras el Vaticano II dejó sin resolver la cuestión de si hay un único o un doble sujeto de la *suprema potestas* en la Iglesia (es decir, el colegio con el papa o sólo el papa), del régimen colegial de la Iglesia se deduce en cambio que ni el papa separado del colegio, ni el colegio separado del papa, sino sólo el papa con su colegio (o sólo el colegio con su papa) es el sujeto único de esta *suprema potestas*.

Esta no es la opinión de algún que otro teólogo, sino la doctrina más o menos implícita de toda la Iglesia, como por otra parte puede deducirse del canon 228 del CIC, que atribuye al concilio ecuménico este poder sobre toda la Iglesia.

Si sólo se tratase de un canon de derecho eclesiástico y humano, estaría en contradicción con el dogma del primado. Y si el papa «solo» fuese el sujeto de la *suprema potestas*, ni siquiera durante el concilio ecuménico podría abdicar de ella. Así pues, la única forma de salir del dilema es afirmar la unicidad del sujeto colegial, cabeza y miembros.

Una vez expuesta la doctrina, Schillebeeckx pasaba a explicitar un *votum* que, por sí mismo y a pesar de no haberse llevado a cabo, marcará en los años sucesivos, justamente con la fuerza de su ausencia, los avatares de la Iglesia católica:

> Puesto que el gobierno colegial, de derecho divino, es menos visible fuera de un concilio y por tanto es menos eficaz en la situación moderna, e incluso casi se reduce a una palabra sin correspondencia con la realidad, es muy conveniente instituir un órgano a modo de «comisión central», cuyos miembros sean portavoces de sus propias conferencias o uniones episcopales. Así, en esta comisión, se es-

42. Schillebeeckx recogía como prueba de este hecho la bula *Munificentissimus* (sobre el dogma de la Asunción), en la que el papa apelaba al consenso de los obispos dispersos por el mundo, de todos los fieles, de la Escritura y de la Tradición.

cuchará a su manera la voz de todo el episcopado. Esta comisión debe ser el órgano deliberativo de los obispos con la cabeza del colegio, es decir, con el sumo pontífice, de forma que el gobierno central de la Iglesia y su gobierno colegial puedan componerse armónicamente.

El término «comisión central» era ciertamente infeliz, pero no así la instancia tradicional de la sinodalidad eclesial que el *votum* quería expresar.

Schillebeeckx veía en la afirmación del principio de esta comisión central el cometido propio del Concilio, ya que se trataba de dar eficacia real al régimen colegial de derecho divino. No se trataba solamente de una cuestión pragmática, sino de la consecuencia práctica del *dogma* del régimen colegial[43].

Los presbíteros, a su vez, no deben considerarse cooperadores del papa o de los obispos. Esta es una consideración canónica (referida a la exención y a la incardinación). Dogmáticamente hablando, los presbíteros, según Schillebeeckx, son colaboradores del colegio, y por tanto del papa (aunque no sean exentos) y de todo el orden episcopal (aunque sean exentos). Pues tanto la incardinación como la exención pertenecen únicamente al derecho eclesiástico.

Más prudente se mostraba el teólogo holandés sobre la afirmación de que el episcopado es el grado supremo del orden. Aun compartiéndola, prefería que no se definiese por tratarse de una cuestión aún debatida entre los teólogos.

Al capítulo sobre los religiosos lo acusaba de escasa sensibilidad escatológica. Además, aunque compartía el capítulo sobre los laicos, se mostraba perplejo ante algunos de los términos que se utilizaban. El mismo término «laico» no se utilizaba teológicamente, ya que servía no sólo para identificar a los cristianos no clérigos, sino también a los no religiosos, cosa que contradecía lo que el mismo esquema afirmaba sobre los estados de perfección que no son un estado intermedio entre el clerical y el laico. En lo referente a la Acción católica, Schillebeeckx advertía en el esquema un retorno a la posición de Pío XI, y más que de «participación» en el apostolado jerárquico prefería hablar de «colaboración».

Al capítulo del magisterio Schillebeeckx lo acusaba de falta de organicidad. Y además es una equivocación reducir el «sujeto» de la tradición a sólo el magisterio. Pues toda la Iglesia desempeña un papel activo en la tradición y explicitación del depósito de la fe, aunque nunca separada del magisterio. Por lo demás, el mismo esquema admitía este papel de la Iglesia en el capítulo octavo y esto era lo que había querido decir la carta pastoral de los obispos holandeses de diciembre de 1960. Schillebeeckx aprovechaba aquí la ocasión para rechazar las críticas romanas a aquel documento.

Hablar de un obsequio religioso no sólo de la voluntad, sino también del entendimiento, a las decisiones falibles del magisterio equivale a dar, como en el caso de

43. Cabe preguntarse sin embargo si la posición de Schillebeeckx no era a la vez hija de una eclesiología universalista, sólo posible dentro de la evolución canónica del segundo milenio. Pues el vínculo con la eucaristía estaba sustancialmente ausente en esta perspectiva.

la condena de Galileo, un asentimiento intelectual a la no verdad, algo realmente extraño desde una perspectiva moral. La misma observación vale para lo que se decía en el número 31 de los deberes hacia los órganos subsidiarios del magisterio auténtico, es decir, hacia la curia. Incluso lo que se afirmaba legítimamente en el esquema sobre la necesidad de un «obsequio respetuoso» a una doctrina que los teólogos consideran comúnmente cierta, no puede ignorar que en la práctica da origen a algunos abusos cuando el consenso de una escuela teológica se convierte en una doctrina universal. Así pues, lo mejor es no hablar de un tema tan delicado en la praxis.

El capítulo octavo del esquema preparatorio sobre la autoridad y la obediencia en la Iglesia no podía ser un capítulo que se sostuviera por sí mismo, sino que debía incorporarse a la consideración de la autoridad colegial en la Iglesia, explicando el sentido íntimo de la relación entre el colegio episcopal y el pueblo de Dios que desde este punto de vista se dice «laico».

Schillebeeckx hacía también una severa crítica al capítulo noveno sobre las relaciones Iglesia-Estado. El capítulo presuponía un estado ideal de cosas según el cual todo el mundo debía ser católico. Además, el esquema sostenía en los Estados de mayoría católica una intolerancia de principio frente a los no católicos, sólo suavizada por razones de bien común, y contradecía por tanto la declaración de los derechos del hombre de 1948, que en distintos aspectos pueden considerarse auténticos preámbulos de la fe católica. Los mismos presupuestos del esquema debían considerarse falsos. Pues la verdad es norma de los actos humanos, no en sí misma, sino sólo en tanto que conocida, es decir, sólo a través de la mediación de la conciencia. Afirmar, por tanto, que sólo la verdad tiene derechos, y no así la falsedad, es una falacia porque la persona, y no una verdad en abstracto, es el verdadero sujeto del derecho. La tolerancia, como tarea del Estado para asegurar a todos los ciudadanos las condiciones objetivas necesarias para el ejercicio de su libertad de conciencia, no significa indiferentismo, ya que implica el reconocimiento de la verdad en cuanto conocida como norma de la acción. Es verdad que la tolerancia no es ilimitada, porque el Estado ha de oponerse a los que quieren eliminar la libertad de conciencia. Pero el esquema se calla sobre todos estos puntos, y sólo se preocupa de defender la libertad de la Iglesia, confiando, más que en la fuerza del Espíritu de verdad, en la posición de poder de la Iglesia. Finalmente, el esquema parece no distinguir entre el laicismo y la legítima laicidad del Estado.

En el capítulo décimo, sobre la necesidad de evangelizar a todo el mundo, a juicio de Schillebeeckx el esquema no se preocupaba de profundizar en el sentido de la misión de la Iglesia, insistiendo únicamente en la defensa de la libertad de evangelización. Se silenciaba así la libertad de las demás religiones y de las demás Iglesias no católicas, y no se hacía ninguna sugerencia para afrontar las dificultades que surgen de la coexistencia mutua.

Schillebeeckx no discutía propiamente el capítulo sobre el ecumenismo, limitándose a anotar que debería surgir de la colaboración entre la Comisión teológica y el Secretariado para la unidad.

Finalmente, tras una reflexión sobre el esquema *De beata Maria virgine*, que acompañaba al *De ecclesia* en el segundo volumen de los esquemas distribuidos, proponía Schillebeeckx una nueva estructura para el esquema eclesiológico. Era una idea que prosperaría, sobre todo en la propuesta de una parte final del esquema dedicada a la dimensión escatológica de la Iglesia.

Dos elementos distinguían sobre todo las *Animadversiones* de Schillebeeckx de la propuesta de Philips. A diferencia de éste, Schillebeeckx, aunque trabajaba orgánicamente vinculado a la Conferencia episcopal holandesa, prescindía de cualquier consideración de «estrategia política» para lograr un consenso en torno a su propuesta. Tras la victoria conseguida con el rechazo del esquema *De fontibus*, ahora sólo le parecía necesario repetir la misma operación con el *De ecclesia*. Pero, a diferencia de Philips, ofrecía en positivo los elementos de una eclesiología efectiva libre de las anclas de la rigidez neoescolástica de los dos últimos siglos y más atenta a los datos integrales de la tradición.

Similar era el espíritu que animaba las *Animadversiones de schemate «De Ecclesia»* de Karl Rahner, elaboradas y distribuidas casi al mismo tiempo que las de Schillebeeckx[44]. Se acusa al esquema de ser demasiado largo, de tener un corte escolástico y de carecer de una vertiente pastoral que hoy no puede faltar ni siquiera en un decreto doctrinal. Se echa de menos en él un espíritu católicamente ecuménico, reduce la Escritura a una serie de *dicta probantia*, es confuso e inorgánico, le falta cualificación teológica, no respeta el progreso habido en la comprensión del episcopado, tiene una visión fija de los miembros de la Iglesia, minimiza la función del laico en la Iglesia y exalta más de lo debido el papel de la autoridad.

Respecto a la presentación de la naturaleza de la Iglesia, el esquema quiere conseguirla mediante una deducción lógica (*enucleatio*) de la figura del cuerpo, como si se tratara de un concepto lógico y no de una simple imagen que, como tal, no permite operaciones deductivas[45]. La Escritura ofrece, además, toda una serie de imágenes distintas de igual peso y dignidad que pueden iluminar la naturaleza de la Iglesia, como la de «pueblo de Dios», a la que el esquema alude sólo de paso. Esta figura, como las demás que no han sido suficientemente tomadas en consideración (esposa, reino, etc.), tiene la ventaja de subrayar la diferencia entre

44. En la nota de su diario del 30 de noviembre, Semmelroth dice que las *Animadversiones* se ciclostilan y distribuyen ese día. Además, él mismo ha colaborado con Rahner. Siempre según él, el documento consta de alrededor de 20 páginas. Yo dispongo de un ejemplar de 13 páginas muy llenas. Sucedió pues lo mismo que con el documento de Schillebeeckx, que fue mecanografiado varias veces. En su carta del 5 de diciembre a Vorgrimler, Rahner dice que se han distribuido alrededor de 1300 ejemplares. El impacto psicológico sobre los obispos, después del éxito de la discusión sobre el *De fontibus*, es la confirmación de que la «bondad» de las posiciones expresadas por este grupo de teólogos era realmente enorme. En la exposición que aquí haremos, nos limitaremos en general a las observaciones generales, dejando al lado las innumerables críticas de detalle que en el documento se distinguían claramente de las primeras.

45. Entre otras cosas, Rahner advertía justamente la torpeza de una afirmación como la que sostenía que «ecclesia... eo ipso, quod corpus est, oculis cernitur».

Cristo y la Iglesia, de evitar una especie de «monofisismo eclesiástico», de llevar a reconocer mejor las manchas y arrugas de la Iglesia y de facilitar una justa consideración de los laicos. La misma expresión referida al Espíritu Santo como alma de la Iglesia ha de emplearse con cautela porque no es una expresión bíblica y no puede equipararse con la expresión de Cristo como cabeza de la Iglesia. Si se la utiliza sin discreción puede llevar a una especie de monofisismo o de apolinarismo eclesiológico. Además, no hay nadie que diga que el Espíritu Santo es «alma» del hombre justificado, aunque lo inhabite y obre en él.

Además, al describir la naturaleza de la Iglesia, el esquema está huérfano de muchos elementos esenciales: el lugar de la Iglesia en la historia de la salvación, su función salvífica respecto a los que no pertenecen a ella (la Iglesia como sacramento del mundo), la dimensión escatológica, la duplicidad y unidad al mismo tiempo de la dimensión histórica («visibilis») y espiritual («invisibilis»), la estricta subordinación de la Iglesia a Cristo, la relación entre la dimensión institucional y la dimensión carismática, el carácter central de la fe como elemento constitutivo de la «unión de los fieles», y así sucesivamente[46].

En cuanto al capítulo segundo, Rahner sugiere separar la cuestión de la necesidad de la Iglesia para la salvación, de la cuestión de los miembros[47]. Además, el esquema no respeta suficientemente la doctrina de la necesidad de la Iglesia para la salvación como necesidad «de medio» (*medii*). Ni la Escritura ni los Padres hablan del solo *votum* del bautismo y de la Iglesia; al contrario, Agustín rechazó expresamente en su madurez una concepción de este tipo. Es preciso hablar por tanto no de una *ordinatio mere subiectiva*, ya que es en cierto modo *obiectiva*. Y si se quiere hablar de necesidad de la Iglesia, no es necesario considerarla sólo en la perspectiva de la salvación de cada uno, sino en una perspectiva colectiva, en la perspectiva de la necesidad de la Iglesia para el mundo: «La Iglesia es en realidad el 'sacramento' radical del género humano y por tanto también respecto a los que se han salvado sin el bautismo». Con mayor prudencia había que afrontar el tema de los niños muertos sin el bautismo, cuestión que ya en la fase preparatoria no había encontrado una solución satisfactoria. En la cuestión de los «miembros», Rahner manifiesta reservas sustancialmente similares a las del Secretariado y a las que Schillebeeckx había formulado.

En cuanto a la doctrina sobre el episcopado, Rahner subraya sobre todo un punto que se retomaría con éxito: la necesidad de anteponer a la reflexión sobre

46. Entre las observaciones de detalle se sugería que la división en tres partes del ministerio de Cristo (elemento tan querido por la teología protestante) se evitara y se redujera (según una teología más tradicional y el derecho canónico) a la pareja de profeta y sacerdote, más coherente con la distinción clásica de *potestas ordinis et iurisdictionis*. Se criticaba también el minimalismo con el que el esquema afrontaba la cuestión del pecado en la Iglesia que, si bien no elimina su santidad esencial, no se reduce tampoco a una pura ofensa a la Iglesia como infligida desde fuera, sino que la afecta (*afficit*) realmente. Los padres no tenían miedo de hablar de una *ecclesia peccatrix*.

47. Es inútil advertir aquí, como en casi todas las demás partes, la diferencia con el planteamiento de Philips, que veía la afirmación de la necesidad de la Iglesia como afirmación de principio a la hora de abordar el tema de los miembros de la Iglesia.

la jerarquía la consideración del pueblo de Dios, a cuyo servicio está (*inservit*) todo poder en la Iglesia. Además, el capítulo no debe empezar exponiendo la sacramentalidad del episcopado. Sería más lógico empezar con una consideración sobre la naturaleza fundamental del sacerdocio eclesial que, en su vértice, sucede al oficio que correspondía al colegio de los apóstoles; determinar a continuación la institución por Cristo de este colegio, la naturaleza de su oficio y su unidad establecida en Pedro; y finalmente proponer la verdad de la sucesión del colegio de los obispos a este colegio apostólico[48]. Sólo después de fijar estos puntos se puede afirmar la sacramentalidad del conferimiento de este oficio episcopal y describir a continuación las tareas específicas del ministerio episcopal.

Después de esta consideración, Rahner añadía otra en la que, aunque de forma no expresa, se evocaban duras discusiones de la época jansenista: ¿no era acaso oportuno afirmar también algo sobre la colegialidad del orden presbiteral? Pues los presbíteros no son cooperadores del obispo sólo en cuanto individuos, sino que constituyen algo así como el senado del obispo. Y, en todo caso, una vez afirmada la sacramentalidad del episcopado, no se puede silenciar ya la relación entre el obispo y el sacerdote en el plano sacramental.

Sobre la naturaleza del colegio episcopal, Rahner representa sustancialmente la postura ya expresada por Schillebeeckx, si acaso con el añadido de un vigor argumentativo propio de su teología. Pero justamente en esa concordancia con Schillebeeckx radicaba el mérito de mostrar la solidez de una doctrina que no se estaba formulando ahora por primera vez, sino que pretendía representar una tradición universal[49].

Respecto al capítulo sobre los religiosos, Rahner critica que se le haya colocado por separado, porque hubiera sido más coherente incluirlo en una única sección que comprendiera las distintas clases de miembros en la Iglesia. Pero lo que más lamenta Rahner es que se aborde la vida religiosa sin haber tratado antes el tema de la vida carismática en la Iglesia, que puede referirse también a los ministros y a los laicos. Aparecería de este modo la quasi-institucionalidad de la vida carismática, con la consecuencia de que el «estado de perfección evangélica» no constituiría ya en adelante una tercera clase de cristianos interpuesta entre la de los ministros y la de los laicos. Esto tendría además la ventaja de corregir una idea puramente empírica del laicado, que es la que está presente en el esquema. Y no hay que olvidar que, tanto bíblica como teológicamente, el ejercicio de los consejos evangélicos pertenece a la vida de la Iglesia ya antes de su organización «en las sociedades» religiosas, por lo que sería necesario reconocer más adecuadamente la vida de los que practican los consejos *fuera* de las comunidades religiosas. Es

48. A diferencia de Schillebeeckx, que en cierto modo confundía el colegio de los apóstoles con el colegio de los obispos, parece aquí más rigurosa la propuesta de Rahner.

49. Aunque en ese momento le resultaba difícil a muchos caer en la cuenta del carácter «tradicional» de la doctrina de la colegialidad. Esto se iría logrando poco a poco. A este respecto es importante señalar la intervención del obispo Bettazzi (11 de octubre de 1963), durante el segundo periodo (AS II/2, 484-487).

necesario, además, afirmar con mayor claridad que los consejos evangélicos sólo son medios para conseguir la perfección de la caridad, a la que están obligados todos los fieles. Sólo así se puede responder a la objeción de los reformadores, que dicen que la Iglesia enseña que hay dos clases de cristianos esencialmente distintas y separadas.

En cuanto al capítulo sobre los laicos, Rahner decía que se centraba casi exclusivamente en ellos como cooperadores de la jerarquía y concebía su espiritualidad desde una perspectiva individualista. Faltaban, pues, dos elementos esenciales: la consideración de la vida laical en sí misma, como dimensión constitutiva de la vida dentro del pueblo de Dios y previa a toda distinción, y la descripción de una situación específicamente laical, es decir, de la vida secular en cuanto tal en el mundo, que en el esquema se veía desde una perspectiva exclusivamente clerical.

Respecto al capítulo sobre el magisterio, Rahner insistía en la necesidad de hablar más explícitamente de la función de todo el pueblo cristiano. En efecto, a la Iglesia creyente le pertenece la indefectibilidad de la fe. Respecto a la Iglesia creyente, pues, no se puede hablar de una aceptación puramente pasiva, sino también de un influjo positivo que va desde el pueblo cristiano al magisterio. La distinción entre la fe «divina y católica» (el asentimiento debido a una afirmación solemne del magisterio sobre una doctrina contenida en la revelación) y la fe «eclesiástica» (el asentimiento a afirmaciones «definitivas» del magisterio que como tales no están contenidas en la revelación) es una cuestión que aún se debate entre los teólogos y que por tanto debe permanecer abierta. La exposición del magisterio auténtico debe empezar por el colegio episcopal, como sujeto único e integral de este magisterio. Y en el asentimiento a las decisiones irreformables es preciso distinguir entre el carácter doctrinal y el carácter disciplinar[50].

El capítulo sobre la autoridad y la obediencia, según Rahner, no reflejaba el espíritu de fraternidad y colaboración que debe haber en la Iglesia entre quienes se distinguen por razón del orden jerárquico. Pues, en primer lugar, los cristianos están unidos entre sí por su única fe y su idéntica caridad antes de que unos puedan tener en relación a otros el carácter de «súbditos». Además, el exordio del esquema es realmente problemático por sus lamentos sobre la crisis de autoridad y por su exaltación de la autoridad de la ley natural. Igual de serio es, en realidad, el daño que los sistemas autoritarios y tiránicos causan en el mundo. Y las formas (no la sustancia) de la obediencia son históricamente deudoras de la evolución cultural, de la que no se salva ni siquiera la Iglesia. Además, donde no está en juego la infalibilidad de la Iglesia, el cristiano no puede renunciar al juicio último y práctico de su conciencia (tanto directo como indirecto) sobre la honestidad moral de lo que se le manda.

El juicio de Rahner sobre el capítulo relativo a las relaciones Iglesia-Estado es particularmente severo. Su valoración coincidía sustancialmente con la de Schillebeeckx, y en el problema de la tolerancia apelaba a la contribución del Secreta-

50. Rahner llegaba pues al mismo punto de Schillebeeckx, que había subrayado la doble moralidad de una adhesión intelectual a un posible error.

riado para la unidad. También similar a la de Schillebeeckx era su opinión sobre el capítulo décimo, dedicado a la necesidad de anunciar el evangelio a todos los pueblos, y sobre el capítulo undécimo relativo al ecumenismo, donde ni siquiera se tenía en cuenta lo que decía el esquema, sino que se remitía «a lo que diga sobre este asunto el secretariado expresamente creado para este fin».

A diferencia del *work in progress* de Philips, las *Animadversiones* de Schillebeeckx y Rahner se prestaban más para la discusión inmediata que a partir del 1 de diciembre tendría lugar en el aula sobre el esquema *De ecclesia*. Proporcionaban una serie de argumentos sólidos a los que estaban decididos a recorrer el camino que se había abierto al Concilio durante la semana del debate sobre el *De fontibus*. Los documentos de Schillebeeckx y Rahner podían ya incorporar a su activo los resultados de esa semana. Su objetivo estaba claro: eliminar el esquema preparatorio y acabar con el espíritu que lo había presidido. Pero el mayor obstáculo para lograrlo no era el esquema preparatorio, aunque muchos no habían caído aún en la cuenta de ello. El auténtico obstáculo era el compromiso de Philips, que era el que había permitido la persistencia contradictoria de algunas posturas en el esquema preparatorio, y que tendría consecuencias en el futuro, como la introducción de la llamada *Nota praevia*.

Todavía otra cosa más. El carácter representativo que los documentos de Schillebeeckx y Rahner ante amplias capas del episcopado venía a legitimar en definitiva la centralidad del Secretariado y, por tanto, también de la de su presidente, el cardenal Bea, al que ya había avalado el papa Juan. Debido pues a una compleja serie de factores, el papel de Bea y del Secretariado se iban reforzando cada vez más a la hora de buscar el equilibrio en las cuestiones doctrinales más delicadas.

Ya el mismo día en que se distribuyó el esquema, en la reunión semanal del Secretariado, Bea enumeró una serie de puntos calientes con los que el Secretariado no estaba en absoluto de acuerdo. Estos puntos no tenían sólo que ver con el capítulo sobre el ecumenismo, sino que incluían lo que se afirmaba sobre la pertenencia a la Iglesia, sobre los laicos, sobre las relaciones Iglesia-Estado y sobre la libertad religiosa[51]. Además, el capítulo sobre el ecumenismo implicaba no sólo a la Comisión teológica y al Secretariado, sino también a la Comisión oriental. Bea se limitó a decir que estaba convencido de que ese tema no se podía tratar por separado por los tres organismos, y que era conveniente «llegar a elaborar un texto común».

El terreno era realmente delicado. Lo más oportuno parecía la idea de una comisión mixta, sobre todo una vez que ya se había puesto en marcha para el *De fontibus*. Algunos exponentes de la Comisión oriental, como el secretario Welykyj, se había mostrado de acuerdo en este punto en una reunión celebrada esa misma tarde en el Secretariado. Pero Bea recordó a todos que el principal obstáculo no procedía de la Comisión oriental, sino de la Comisión teológica. Maccarrone sugirió

51. Cf. El acta de la reunión en F-Thils, 0786.

que, en cuanto al procedimiento, la cuestión podía resolverse con la ayuda del presidente de la Comisión oriental, cardenal Amleto G. Cicognani, que como presidente del Secretariado para los asuntos extraordinarios, podía someter el tema al papa[52]. A pesar de la convicción de Bea, la posibilidad de llegar a un único esquema sobre el ecumenismo no era tan fácil y, como veremos, estas dificultades serán las que le moverán a adoptar una actitud cauta cuando se discuta en el aula el *De unitate*.

Además, el Secretariado estaba entonces comprometido en una delicada tarea de mediación que lo dejaba muy al descubierto, por así decirlo, en el frente de los orientales. Apareció en la prensa[53] un comunicado de 15 obispos ucranianos que habían lamentado que se invitara al Concilio a los observadores de la Iglesia rusa, mientras su metropolita Slipyi se consumía en las prisiones de Siberia. Se hizo necesario, pues, de acuerdo con la Secretaría de Estado, preparar un comunicado para la prensa que se leyó la tarde misma del 23 de noviembre antes de una conferencia pública de O. Cullmann sobre la presencia de los observadores en el Concilio[54].

3. *La jornada melquita*

Entretanto, el 26 de noviembre comenzaba el debate sobre el esquema del decreto *De ecclesiae unitate «Ut omnes unum sint»*[55] por la Comisión para las Iglesias orientales, preparado sin consultar a la Comisión teológica y al Secretariado para la unidad. Se introducía así una problemática cuyo alcance se le escapaba a gran parte de los padres conciliares. Pues no se trataba de la unidad de la Iglesia en sí y tampoco de los problemas más conocidos, ligados a la Reforma protestante. El esquema afrontaba las relaciones con la ortodoxia e implícitamente se pro-

52. *Ibid.*, p. 2.

53. El comunicado de los obispos ucranianos fue publicado en Italia en el «Giornale d'Italia» del 21 de noviembre de 1962. Para un contexto más amplio del problema, cf. A. Riccardi, *Il Vaticano e Mosca*, 238-249.

54. Cf. «OssRom» del 25 de noviembre de 1962, que publica el texto de la comunicación sin precisar el contexto en que se leyó. Está en la página 2, tras el resumen de la congregación del 24 de noviembre: *Precisión del Secretariado para la unión de los cristianos*: «El Secretariado para la unión de los cristianos quiere precisar que todos los observadores-delegados han sido invitados por el mismo Secretariado, que se alegra de acogerlos. Todos sin excepción han mostrado un espíritu sinceramente religioso y ecuménico. El Secretariado se siente dolido, pues, por lo que se ha publicado, que contrasta claramente con el espíritu que ha animado los leales contactos que se han realizado y se siguen realizando con los observadores-delegados. El Secretariado no puede hacer sino marcar distancias de todas esas publicaciones».

55. Cf. *S/V* 1, 216-217. Durante algunos días no fue seguro el comienzo del debate sobre el esquema. En efecto, el 23 de noviembre el secretario Felici había anunciado que, después de la discusión sobre el esquema de los medios de comunicación, se pasaría a discutir el *De beata Maria virgine* y luego el *De unitate*. Pero el día 26 el mismo Felici anunciaba un nuevo plan de trabajo: primero el *De unitate* y luego el *De ecclesia*.

nunciaba sobre el estatuto de las Iglesias orientales, que formaban una minoría que la mayor parte de los padres conocía casi exclusivamente por sus vestidos llamativos y por sus ritos litúrgicos.

En líneas generales, el debate será de escaso nivel porque las fuerzas, ya puestas seriamente a prueba en la confrontación sobre el *De fontibus*, se reservaban ahora para la inminente discusión del *De ecclesia*. Quedaba, pues, poco espacio psicológico para este tema, que parecía menor. En los diarios de Congar y Semmelroth apenas si se alude a él. Congar recuerda un encuentro con los obispos melquitas, pero ni siquiera se preocupa de revelar su contenido[56]. Pero es precisamente el grupo melquita el único que prepara una sólida estrategia, pues era consciente de que su identidad específica dependería del cariz global que tomara el decreto. Porque, aunque el decreto se ocupaba formalmente de indicar los caminos que deberían llevar a la reunión de la Iglesia católica con la Iglesia ortodoxa, al mismo tiempo incluía el estatuto de las Iglesias uniatas y su significado. Este segundo aspecto se trataba de forma discreta, casi incomprensible, en el último número del decreto: «Para eliminar finalmente cualquier duda o sospecha inexacta, nadie debe presumir que el estado de los asuntos orientales actualmente vigente en la Iglesia católica es definitivo o absolutamente inmutable, de forma que no pueda asumir un mejor ordenamiento, y por tanto nadie debe ver en ese estado un obstáculo que pueda impedir el retorno a la Iglesia católica». El esquema afirmaba, pues, que el estado de las Iglesias uniatas es un producto de la necesidad histórica y que por tanto puede evolucionar. El padre Atanasio Welykyj, antes secretario de la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales y ahora de la Comisión conciliar, explicaba en su relación introductoria a quienes no lograban descifrar el vago «estado de los asuntos orientales», que se trataba del uniatismo y admitía que las Iglesias ortodoxas deploraban sin remilgos la situación de las Iglesias orientales[57]. La posición del esquema, si bien era positiva en cuanto que otorgaba un estatuto histórico a una situación eclesial, reflejaba sin embargo al mismo tiempo la actitud de la Iglesia latina que consideraba como *quantité négligeable* a ese segmento de la Iglesia de Oriente que ella conservaba en su seno.

Quien más se hacía cargo, en el uniatismo, de la objeción ortodoxa de que era imposible proponer la situación de las Iglesias uniatas en la medida en que anticipaba la situación de todas las Iglesias orientales en el caso de que se unieran, era justamente el episcopado melquita, que veía en el esquema preparatorio la confirmación de la política tradicional de la Iglesia católica con los uniatas. Distanciándose mucho en este punto de las demás Iglesias uniatas, el episcopado de la Iglesia melquita se presentaba más como representante de la Iglesia ortodoxa dentro de la Iglesia católica que como expresión de la Iglesia católica ante la ortodoxia.

56. El 25 de noviembre el patriarca Maximos IV le invita a comer y a continuación se celebra una reunión con todos los obispos del patriarcado. Cf., junto a la breve nota del JCng del 25 de noviembre de 1962, la del JEdb, de la misma fecha, pero aún más concisa.

57. AS I/3, 553.

Durante el debate lo dirá sin ambages el arzobispo Tawil, vicario patriarcal de los melquitas en Damasco, en una de las intervenciones más interesantes[58]. Criticando el esquema, afirmaba que:

> Nuestras Iglesias católicas orientales jamás alcanzarán su plenitud dentro de la Iglesia católica, si en primer lugar no se las considera, no sólo por lo que son en este momento, sino también por lo que representan, es decir, por las Iglesias ortodoxas que aún no se han unido. La situación provisional en que se hallan las Iglesias orientales, como si fueran un «tercer mundo» eclesiástico, que no es ni oriental ni latino, prescindiendo pues de la vocación ecuménica de estas Iglesias, suena a falso y termina en la práctica edificando una torre sobre la arena. Porque esas Iglesias son para los ortodoxos una especie de espejo en el que pueden ver y experimentar lo que les pasaría a ellos en caso de verificarse la unión.

El ejemplo concreto que luego se aducía, que no era otro que el de los patriarcas que según el Código para la Iglesia oriental eran pospuestos a los cardenales, a los delegados apostólicos e incluso al obispo latino de la propia diócesis, era una visualización realmente elocuente del tema de Tawil.

Ante esta situación, los melquitas diseñan una estrategia de ataque que se pondrá en práctica la tarde del 24 de noviembre en la reunión semanal que solían tener. No piden la retirada formal del esquema, su propósito es criticarlo sistemáticamente punto por punto. El propio patriarca Maximos IV sería quien abriría el fuego

> para hacer unas observaciones sólo de orden general sobre todo el esquema. Tras él, monseñor Nabaa demostraría que para la unión no bastan las palabras, que es preciso pasar a los hechos. Nuestros obispos se encargan a continuación de analizar el esquema punto por punto. A mí se me encomienda hacer una crítica de fondo a la base eclesiológica del esquema sobre la unidad de la Iglesia: desde una perspectiva teológica, esa base nos parece totalmente insuficiente. Habrá que decirlo suavemente, pero nadie más cualificado que nuestra Iglesia para decirlo. Luego, seis de nuestros obispos propondrán enmiendas menores a las seis partes de que consta el esquema[59].

Quizás parezca presuntuosa esta consciencia melquita de ser la única Iglesia en disposición de afrontar adecuadamente este asunto. Pero de hecho esa presunción está justificada. El aliado más cualificado para esta tarea podría ser el cardenal Bea. Pero, como se verá en su intervención, este cardenal no tiene ningún interés en convertir al *De unitate* en un elemento más del contencioso que lo enfrentaba al entorno curial y que en este caso le llevaría sobre todo a oponerse al cardenal Cicognani. En ese momento, Cicognani reunía en su persona, además del cargo de presidente de la Comisión oriental, el de secretario de Estado, y todavía otro car-

58. AS I/3, 660ss.
59. Cf. JEdb, nota del 24 de noviembre de 1962, p. 80.

go mucho más delicado para la marcha del Concilio, el de presidente del Secretariado para los asuntos extraordinarios. Además, en aquellos mismos días ya se estaba empezando a discutir en la Comisión mixta el esquema que sustituiría al *De fontibus*, una discusión difícil. Su secretariado tenía ya preparado un esquema propio sobre el ecumenismo. Como ya hemos visto, lo que más preocupaba a Bea en estos momentos era preparar un futuro unificado para el esquema del Secretariado, para el de las Iglesias orientales y para el capítulo sobre el ecumenismo del esquema eclesiológico. Por consiguiente, su intervención evitará afrontar a pecho descubierto los problemas y se limitará a señalar algunos puntos que podrían poner en solfa el papel del secretariado, como la previsión de crear un Consejo pontificio para coordinar las actividades ecuménicas con las Iglesias orientales, una oración diferente para la unidad que se remite a la oración propuesta de León XIII para la novena de pentecostés, etc.

Y sin embargo es imposible hallar en todo el Vaticano II un ejemplo tan grande de autonomía como el de estos obispos y teólogos melquitas que combaten por sí solos su «desesperada» batalla. Cuando en la tarde del 27 de noviembre, después de las intervenciones de Maximos IV, de Nabaa, de Zoghby y de él mismo, así como del padre Hage, superior general de la orden basiliana de San Juan Bautista, Edelby escriba en su diario que ha sido «la jornada melquita», dice la pura verdad. Sin embargo, los melquitas pagarán esta opción suya con un fuerte aislamiento en las propias Iglesias uniatas. En efecto, en la tarde del mismo 27 de noviembre se celebra la primera reunión de la Comisión conciliar para las Iglesias orientales y los dos representantes melquitas, el patriarca Maximos IV y el propio Edelby, han de soportar un intento explícito de deslegitimación que tendrá luego eco en el aula conciliar. Las críticas les llueven de todas partes y sobre los puntos más dispares: no representan a toda la Iglesia oriental, se equivocan al criticar a la Iglesia latina ya que las Iglesias católicas orientales lo deben todo a los latinos, e incluso alguien les recuerda que «en el fondo, la Iglesia católica es la Iglesia latina»[60].

Con las introducciones del cardenal Amleto Cicognani y del ya referido padre Welykyj se inicia la discusión en el aula. Tanto uno como otro conocen las limitaciones del esquema: escasa perspectiva por falta de atención a los protestantes y anglicanos, y sin conexión con lo que se dice en el capítulo del *De ecclesia* sobre el ecumenismo así como con el esquema correspondiente preparado por el Secretariado. Nosotros, dirá en cambio Cicognani, estamos mucho más cerca de la Comisión teológica y del Secretariado para la unidad de lo que muchos puedan creer[61]. Y precisaba por escrito «que el esquema había sido preparado por separado, no porque estuvieran en desacuerdo o porque no hubiera que insertarlo a su tiempo en el tratado *De ecclesia*, sino por ser un documento dedicado específica-

60. Al escribir esta frase en su JEdb, la pone entre comillas y le añade un «sic». Tanto el patriarca Maximos como él deciden no responder a los ataques, ya que creen que lo realmente importante es que en el aula conciliar todo el mundo haya podido escuchar su punto de vista.

61. AS I/3, 547.

mente a Oriente, «ad reverentiam et ad significandum eius nobis maiorem propinquitatem»[62]. Además, el esquema era presentado casi como una prolongación del intento manifestado por León XIII en la carta apostólica *Orientalium dignitas* de 1894[63]. Por otra parte, tratando de adelantarse a los ataques que podrían venir de los sectores más retrógrados (y algunos confirmaron esta previsión), Cicognani insistió en precisar que si bien podría parecer a alguien que se inclina hacia la mentalidad propia de los orientales separados, «nihilominus germana doctrina catholica exposita est».

Welykyj insistirá igualmente en este tono justificativo. Dirigiéndose a todos los católicos, el esquema quiere hablar exclusivamente de los orientales no católicos; si no se habla de los protestantes es precisamente para no traspasar los límites señalados; no se han podido consultar ni el capítulo XI sobre el ecumenismo del esquema sobre la Iglesia escrito por la Comisión teológica ni el esquema sobre el ecumenismo del Secretariado sencillamente porque no estaban a disposición[64]; el título era puramente indicativo y no quería ni describir ni agotar la cuestión; en la primera parte (nn. 1-12) se proponía la unidad de la Iglesia sólo como *unitas regiminis* fundada visiblemente en Pedro; se había evitado en lo posible la terminología escolástica; el término empleado para los orientales era tanto el de «separados» como el de «disidentes», con cierta preferencia hacia este último por ser «más suave», considerando que la separación de las Iglesias de Oriente se llevó a cabo «sin haberse interpuesto ningún acto formal y positivo», sino que fue madurando más bien a lo largo de un dilatado proceso histórico.

El reproche por la falta de coordinación con el trabajo de la Comisión teológica y del Secretariado para la unidad se repitió en casi todas las intervenciones a pesar de las razones aducidas tanto por Cicognani como por Welykyj. Sin embargo, el objetivo de este reproche no era la eliminación del esquema en cuanto tal, sino su inserción parcial (por ejemplo, la parte introductoria) en la constitución sobre la Iglesia o que se adjuntara como capítulo específico al dedicado a los anglicanos y protestantes en un único decreto sobre el ecumenismo. Para algunos más ligados a la minoría, el esquema adolecía además de minimalismo doctrinal y de ingenuidad, y por eso estaba condenado al fracaso como le había sucedido al intento de León XIII[65]. Los representantes de la tendencia contraria le echarán en ca-

62. AS I/3, 548. En su intervención, Bea repetirá prácticamente literalmente estas mismas palabras.

63. Por lo demás, las notas del esquema son un testimonio elocuente de esta deuda con León XIII, pues 10 de las 13 notas existentes se referían a la enseñanza de este papa.

64. Al proceder así, el padre Welykyj no sólo denunciaba sin darse cuenta las profundas contradicciones del periodo preparatorio, sino que ofrecía también un argumento a los que querían poner en tela de juicio todo ese trabajo.

65. Así el obispo Principi (AS I/3, 621-623). Según otros, pecaba de irenismo (Pawlowski, p. 623; Velasco, p. 662, y algunos otros, aunque menos explícitamente). También se afirmó que el lenguaje utilizado en el esquema no dejaba ver con claridad que existe una sola Iglesia y hablaba indebidamente de Iglesias en plural (Fernández y Fernández, con mayor decisión, p. 636ss; pero también otros, aunque con menos énfasis).

ra su talante autoritario, que refleja aún una concepción de la unidad como retorno de los demás a la propia Iglesia[66]. La cuestión del arrepentimiento por las culpas pasadas era además uno de los temas que estaban en el aire y que en cada uno asumía matices distintos[67].

En el clima general de aceptación del esquema en lo sustancial (al margen de su posible inserción y de su conexión con el esquema *De ecclesia* y con el del Secretariado) manifestado por los personajes más dispares (entre los cardenales, prácticamente todos, incluido Bea; sólo Liénart, sin decirlo formalmente, manifestó un rechazo sustancial), de las 41 intervenciones en el aula y de las 65 presentadas por escrito, lo que más sobresalió tanto por su claridad como por su decisión fue la evaluación realizada por los melquitas. Ella fue la que permitió detallar los puntos álgidos de la cuestión que no eran nada fáciles de fijar sobre todo por tratarse de un documento dominado por una perspectiva práctica de cosas que hay que hacer.

Siguiendo rigurosamente el orden de las intervenciones previsto en la reunión melquita del 24 de noviembre, le tocó al patriarca Maximos IV ser el primero en poner al descubierto los nervios enfermos del esquema. Su intervención tuvo lugar el 27 de noviembre, segundo día de la discusión en el aula, después de las intervenciones de Liénart, Ruffini, Bacci y Browne el día 26, y de la del cardenal brasileño De Barros Câmara el mismo día 27. La premisa aparentemente moderada de que el esquema podía servir de base para un debate válido, siempre que se rechazara radicalmente la primera parte y se mejorara la segunda (la parte práctica), endurecía aún más si cabe su crítica de fondo. Ésta se dirigía al propio punto de partida del esquema que, a juicio del patriarca, presentaba de forma inaceptable para el destinatario verdades que sencillamente no eran ciertas. Y esto, ¿por qué? Pues porque los redactores ignoraban pura y simplemente los datos fundamentales de la historia. La Iglesia de Oriente no debe su origen a la sede romana, sino que es la primogénita de Cristo y de los apóstoles, y tanto su desarrollo como su organización se deben exclusivamente a los padres griegos y orientales. Por tanto, si de lo que se trata es de hablar a esa Iglesia, que se hable sobre todo de lo que ella conserva desde su tradición y de lo que el esquema se calla: la doctrina católica de la colegialidad de los pastores de la Iglesia. Sólo después de presentar esta doctrina puede afrontarse el tema del papado como «base central de la colegialidad»[68]. Pero, a excepción de los melquitas, nadie quiso pronunciarse sobre este punto, que era el nudo central de todas las demás afirmaciones de un documento sobre las Iglesias orientales[69]. El mismo Bea preferirá ignorar este asunto, dejan-

66. Así Liénart (AS I/3, 554). Méndez y Arceo lamentaba la perspectiva excesivamente jurídica e individualista de la parte introductoria, que la llevaba a preocuparse solamente de la salvación del individuo, estando poco abierta en las indicaciones prácticas a la dimensión eclesiológica en cuanto tal (643ss).

67. Recordamos a este respecto la profunda intervención de Ancel sobre la humildad de la Iglesia (AS I/3, 682s).

68. AS I/3, 616s.

69. Si se exceptúa la intervención de Staverman (AS I/3, 733).

do para tiempos mejores, tras la discusión del *De ecclesia*, un compromiso más decidido en esta dirección.

Después de Maximos IV y siguiendo siempre un plan lógico de ataque al esquema, le tocó al arzobispo Nabaa abordar las observaciones generales a la segunda parte, dedicada a los medios prácticos. Se refirió sobre todo al espíritu que debía sustentar la praxis: «En la caridad a la verdad»[70]. Sólo un previo entendimiento fraterno, sólo la caridad mostrará la verdad. Y es justamente la caridad la que sugiere ya ahora posibles entendimientos: en la solidaridad, en la defensa de los derechos, en la promoción de la justicia y de la ética. Esa misma caridad es la que exige que se celebren al mismo tiempo las fiestas principales, sobre todo la Navidad y la Pascua, y la que puede suavizar la normativa sobre los matrimonios mixtos. En cuanto a las indicaciones prácticas, Nabaa advertía que el esquema adolecía sobre todo de una perspectiva de sentido único, pues siempre eran los otros los que debían «retornar». Al margen de la legitimidad del término «retorno», una cosa debe quedar clara, a saber, que también los católicos tienen sus culpas y que por tanto también ellos tienen que «retornar» a los hermanos separados y hablar con ellos.

Edelby fue el tercer melquita que habló. Su cometido era criticar el fundamento teológico de la primera parte. Tras criticar la «neutralidad» de los textos bíblicos utilizados para exponer la doctrina en los números 1-5 del esquema, sus observaciones se centraron en los números 6-11. Advertía en general en el apartado teológico del esquema un aire de animosidad que se contraponía al espíritu que presidía la segunda parte. Edelby no veía la necesidad de reprochar a los orientales su idea de que el Estado tiene derecho a intervenir en los asuntos eclesiásticos; además, no era históricamente exacto que los orientales se hubieran «sustraído» sencillamente a la autoridad de la sede romana, ya que la responsabilidad era de ambas partes. Pero, sobre todo, la doctrina que se exponía en el esquema no era exacta, ni segura, ni profunda: en el número 6 no se reconocía la eclesialidad de los orientales, contradiciendo así a lo que los mismos papas habían proclamado centenares de veces (*saltem centoties*); en el número 9 no se hablaba de la relación de los otros cristianos con el cuerpo místico y se afirmaba indiscriminadamente que estaban privados de «muchos medios de salvación»; parecía incluso que el esquema dudaba a veces de la salvación eterna de los orientales. Conclusión: lo mejor sería eliminar la primera parte remitiéndola al *De ecclesia* o al decreto del Secretariado y quedarse sólo con la segunda parte.

Después de Edelby correspondió al melquita Zoghby profundizar en la concepción oriental de la unidad. La Iglesia oriental es una Iglesia «fuente», originaria como la Iglesia latina, nacida incluso antes que ella, y hermana suya, no hija. Por consiguiente ha habido una evolución «paralela» de las teologías, sobre todo de la trinitaria. Pero, además, el sentido de las fiestas litúrgicas no es el mismo en

70. *Ibid.*, 625.

una y otra tradición. Se trata pues de dos direcciones paralelas que deben enriquecerse mutuamente, pero sin confundirse. Y, mientras insistiendo en la colegialidad, las Iglesias orientales han evolucionado hacia una autonomía cada vez mayor, la Iglesia latina ha recorrido el camino inverso. Por tanto, la unidad no podrá configurarse sino como unidad de «*Iglesias* que permanecen distintas, pero unidas en la *Iglesia*»[71]. Los latinos justifican su idea remitiéndose a la evolución legítima de las cosas. Pero no pueden no tener en cuenta a los orientales, que no comparten «a la primera nuestra evolución de hecho», ya que eso equivaldría a disolver su ser y sus Iglesias en el latinismo, mientras que la unión se hace para enriquecer y no para empobrecer.

De cualquier modo, los responsables del esquema seguían jugando a la baja tratando de salvar un documento que muchos criticaban pero que nadie quería realmente hundir. El 27 de noviembre, segundo día del debate, la Comisión para las Iglesias orientales hizo leer una declaración «con el fin de prevenir las objeciones» insistiendo en tres puntos: el título *Ut omnes unum sint* podía cambiarse perfectamente para dejar más claro que sólo se trataba de los orientales; el apartado introductorio no pretendía abordar la constitución de la Iglesia sino ofrecer unas cuantas premisas necesarias para las cuestiones prácticas; y finalmente, todos los destinatarios eran hijos de la Iglesia católica[72].

Como ya hemos dicho, las intervenciones de la Iglesia melquita no lograron el consenso de las otras Iglesias uniatas[73]. Después de la «jornada», el equilibrio de los orientales parecía depender de otra parte. Dos patriarcas orientales, Tappouni y Cheikho, se pronunciaron el día 28 a favor del esquema. Hubo aún otras dos intervenciones melquitas, las de Tawil y Assaf. Pero la concepción de Oriente y Occidente como dos tradiciones paralelas fue a menudo expresamente criticada[74]. El copto católico Scandar tuvo una dura intervención sosteniendo la heterodoxia básica de la Iglesia de su país, Egipto. Así pues, la oposición a los melquitas por parte de otros obispos uniatas, que ya había aparecido durante la reunión de la Comisión conciliar para las Iglesias orientales, volvió a manifestarse claramente en la congregación general.

Bea, que interviene el 30 de noviembre, último día del debate[75], empieza aceptando la visión «baja» del esquema que habían defendido los relatores oficiales.

71. AS I/3, 642.

72. AS I/3, 614-615. No he logrado encontrar rastro de una reunión de la Comisión para las Iglesias orientales anterior al 27 de noviembre en la que se aprobara una intervención de esta naturaleza. Es probable que esa intervención fuera obra del propio Cicognani, que de esta forma se proponía evitar la reprobación formal del esquema. Su táctica producirá el efecto deseado.

73. Cf., además de las ya citadas, la intervención de Assaf, especialmente crítico en la cuestión de los ritos (AS I/3, 68ss).

74. Por el maronita Khoury (p. 668ss), por el sirio Hayek (p. 724ss), etc.

75. AS I/3, 709-712. Hay sin embargo un error en las AS que datan el 29 de noviembre la XXX congregación general, pues ese día, que era jueves, no hubo congregación general, como establecía el reglamento, y por consiguiente la fecha correcta es el 30. Sólo la última semana hubo congregación general en jueves, el día 6 de diciembre.

También a él le parece que el esquema se ha escrito para «manifestar la veneración hacia las Iglesias orientales» y no para tratar por separado la cuestión general de la unidad de la Iglesia. Las cuestiones que se cruzaban se arreglarían a continuación y también las que habían sido ignoradas. Se limitó por tanto a hacer algunas observaciones al esquema, «que en general me gusta mucho»[76]: sobre el tema de la oración por la unidad intervendría el Secretariado en su esquema, que aún no ha sido impreso; la importancia de la integridad de las costumbres no puede reducirse a «un medio para hacer más eficaces las oraciones», sino que es un ejemplo de vida cristiana que aumenta su poder de atracción cuanto más fiel es al evangelio; para entender el modo de pensar de los hermanos separados es oportuno remitir a la distinción de la *Gaudet mater ecclesia* entre el *depositum fidei* y la forma de expresarlo; la nueva redacción del decreto debería ser más clara en cuanto al objetivo (doctrinal o práctico) y al destinatario que, aunque de suyo sean solamente los católicos, no puede no implicar de algún modo también a los acatólicos; y finalmente, el Consejo previsto por León XIII, que se encargaba de las relaciones ecuménicas con los orientales, de hecho ya había sido revivido por Juan XXIII con la institución del Secretariado, que ahora consta de dos secciones, una para los orientales y otra para las comunidades surgidas de la Reforma del siglo XVI.

La intervención de Bea llamaba la atención por su silencio sobre las cuestiones que estaban realmente en juego, mostrando, como hemos dicho, aceptar el perfil bajo del esquema que la propia comisión había propuesto. Está claro pues que, a su juicio, las cosas se decidirían en otra parte.

Al final de la sesión del 30 de noviembre, el presidente hizo que la asamblea aprobara el final del debate levantándose o quedándose sentados. «Todos se levantan». El 1 de diciembre se sometió a votación una proposición en la que los padres conciliares

> aprueban (el decreto) como un documento en el que se recuerda lo que es común en la fe y como prenda del recuerdo y de la benevolencia hacia los hermanos separados de Oriente. Sin embargo, este decreto, una vez evaluadas las enmiendas que se presenten, se propondrá en un único documento junto al decreto *De oecumenismo*, preparado por el Secretariado para la unidad de los cristianos, y al capítulo XI *De oecumenismo* del esquema de la constitución dogmática *De ecclesia*[77].

La votación sólo podía hacerse mediante *placet* o *non placet*. La proposición fue aprobada por 2.068 votos a favor, 36 en contra y 8 nulos. ¿Estaban los melquitas entre los contrarios? Lo que está claro es que nadie quiso escuchar su voz. Quizás era verdad que no había llegado aún el momento de escuchar sus peticiones. Se quedaron solos, tristemente solos. Se parecían mucho a alguna de esas minorías étnicas del Vecino Oriente a las que la sabiduría política de los occidentales

76. La frase entrecomillada falta en el texto que se dio por escrito. Se trata pues de una improvisación en el momento de hablar.

77. AS I/4, 9.

durante el siglo XIX habían abandonado a su destino pura y simplemente porque el momento no parecía el adecuado para los fines de la *Realpolitik*.

4. *El futuro del Concilio*

El comienzo del debate sobre el *De ecclesia* y sobre el *De unitate* estuvo en el aire durante una semana. Como ya hemos dicho[78], el 23 de noviembre, el mismo día que se distribuyó el esquema, el secretario monseñor Felici anunció que, después de la discusión sobre los medios de comunicación social, se pasaría al *De beata Maria virgine* y luego al *De unitate.* Era, pues, evidente que, dados los pocos días con que se contaba, se pretendía impedir la discusión y reprobación del esquema eclesiológico. Pero ya el día 26 siguiente, el propio Felici anunció un nuevo orden en los trabajos: primero el *De unitate* y a continuación el *De ecclesia*[79]. El cardenal Ottaviani trató de oponerse al cambio del orden del día. Al tomar la palabra del día 28 sobre el *De unitate*, manifestó el deseo de que se mantuviera el debate sobre el *De beata*, porque el esquema eclesiológico era demasiado extenso para poder ser discutido en pocos días y además estaría muy bien que la primera sesión conciliar terminara con el espectáculo del amor de todos los obispos a su Madre. Pero el Consejo de presidencia rechazó este intento de Ottaviani, y el 30 de noviembre monseñor Felici comunicó la decisión a la asamblea justificándola con una razón que asumía la sugerencia que el papa había dado en su intervención del 21 de noviembre en el sentido de emplear los pocos días que quedaban en «deliberar» sobre los aspectos generales de los esquemas, «ita ut, auditis Patrum sententiis circa principia generalia, possit fieri tempore opportuno, revisio et accomodatio schematis, si necesse sit...»[80]. Pero con esto se suponía ya que la revisión del propio esquema era inevitable, supuesto sólo enmendado por la hipótesis retórica final («si necesse sit»). Una señal de que, al menos a juicio de la presidencia, los productos más significativos del trabajo preparatorio no correspondían a la orientación que ahora se había señalado el Concilio.

El debate partirá en realidad del presupuesto implícito de que de todos modos había que rehacer el esquema y desde el principio esto se vivió sin el talante dramático de vida o muerte que acompañó al debate sobre el *De fontibus*. Pero algunos estaban tan afectados por el estrés de los días anteriores, que pensaban entregar las armas[81]. De todas formas, muchos, al intervenir, no sintieron ni siquiera la

78. Cf. *supra*, 267.

79. AS I/3, 501-502. La razón que se dio es que muchos obispos así lo habían pedido: «Multi enim patres enixe flagitaverunt ut iam in hac prima periodo studium fieret constitutionis dogmaticae De ecclesia». Al ser María miembro santísimo del cuerpo místico de Cristo, el esquema mariano se trataría conjuntamente con el esquema eclesiológico. De hecho, luego hubo pocas intervenciones sobre el esquema mariano en cuanto tal.

80. AS I/3, 692.

81. ST, 30 de noviembre: «A mediodía he tenido la oportunidad de hablar con el cardenal Döpfner sobre el esquema *De ecclesia*. Él, y quizás también otros obispos, están sufriendo y también can-

El debate se prolongó del 1 al 7 de diciembre. Intervinieron 77 padres. A lo largo de esos días y de los meses siguientes, se enviaron otros 85 pareceres, entre ellos el parecer colectivo de los episcopados de Austria y Alemania, que proponían un esquema alternativo propio. En el debate se manifestaron todas las variantes posibles, desde las extremadamente negativas del Secretariado para la unidad[84], de muchos obispos de Centroeuropa y de algunos de América Latina y del mundo no occidental, hasta las enormemente positivas del bloque curial e ítalo-español, aunque éste no muy compacto, pues se advertían en él distanciamientos tan significativos como los de Montini y Lercaro. Pero el debate expresó sobre todo algunas exigencias sobre la perspectiva futura de los trabajos y de la imagen del Concilio.

Había pues quienes decían que estaban entusiasmados con el esquema y, aunque pedían algunos cambios, resaltaban el sólido nervio que lo sustentaba. Para la mayor parte de ellos, este nervio residía justamente en la acentuación de la dimensión jurídico-social y en la identificación entre Iglesia romana y cuerpo místico de Cristo, centrándose en la Iglesia militante. Incluso Ruffini pudo decir que hasta se podía eliminar el adjetivo «militante», «ya que en el Concilio no se habla de ninguna otra Iglesia». La verdad es que, en esta línea enfática, no todos llegaban a la *petrinitas* del polaco Bernacki, que pedía un capítulo autónomo sobre el sumo pontífice y proponía que se modificara el símbolo niceno-constantinopolitano para poder insertar la *petrinitas* entre las notas de la Iglesia. Pero la razón por la que los defensores del esquema se oponían a que se rehiciera radicalmente, la expuso por ejemplo correctamente Siri: «El esquema presenta óptimamente la verdad sobre la Iglesia visible y jurídicamente constituida por el mismo Señor, a la luz de la verdad del cuerpo místico de Cristo». Y Florit, arzobispo de Florencia, al defender el esquema, aun concediendo cierta relatividad histórica a algunas estructuras jurídicas, como las de origen puramente eclesiástico, y por tanto la plausibilidad de algunos cambios sugeridos por razones de eficiencia pastoral, consideraba muy grave la tendencia de tantos, incluidos algunos sacerdotes, a negar que la Iglesia «es por institución divina una sociedad visible y que por tanto ha de gobernarse con normas jurídicas». Carli defendió la oportunidad de un esquema de

su claridad y objetividad así como por su habilidad para preparar a los obispos a un acercamiento positivo al esquema. Tomando la palabra en esa misma reunión, propone trabajar sobre el esquema a partir de tres «grands points»: el carácter general del esquema, con su estilo y falta de organicidad; los conceptos utilizados para definir a la Iglesia, esto es, pueblo de Dios y cuerpo de Cristo (que había que interpretar teniendo en cuenta el debate exegético); la cuestión del *De episcopis*, que era necesario afrontar mejor, insertando también algo sobre los concilios y la vida conciliar de la Iglesia (JCng, 28 de noviembre).

84. Éste desempeñaba cada vez más el papel de «canal» entre el Concilio y los observadores y viceversa, por lo que cabe preguntarse, como hace G. Alberigo, *Ecclesiologia in divenire. A proposito del «concilio pastorale» e di Osservatori a-cattolici*, Bologna 1990, si la interpretación habitual que se hace de la participación de los observadores en el Vaticano II no es teológicamente demasiado reductiva. Sobre la reunión, particularmente vivaz, del 2 de diciembre, con la clara toma de postura de los observadores, cf. M. Velati, *La difficile transizione*, Bologna 1996.

corte fuertemente dogmático. Y si algunos reprochaban la presencia de una concepción agresiva de la Iglesia, como «agmen» dispuesto a la batalla, otros insistían en que no había que olvidar que el mismo Cristo había hablado de luchas y contraposiciones: «Por eso, para librar las batallas de Cristo, ordenó las filas bajo Pedro, fijando según distintos grados el orden de los comandantes que dirigirían en la batalla a los fieles que llevan el estandarte de Cristo» (intervención del obispo filipino Reyes)[85].

Los defensores del esquema proponían también sus enmiendas. Ruffini pedía que se quitaran los capítulos sobre los estados de perfección, sobre los laicos y sobre el ecumenismo, y que se trataran en esquemas separados, y que se hablase de las comunidades católicas orientales (que algunos «prefieren» llamar Iglesias), pero sin inducir la sospecha de que hay más Iglesias. Bueno y Monreal insistía en que se precisara mejor la relación entre la dimensión vital (que él llamaba «biológica») y mística con la jurídico-social, y con otros muchos que volverán sobre este tema, pedía que no se omitiese tratar específicamente de los simples presbíteros. Pawlowski, junto con otros, solicitaba que se corrigiera el calificativo de «redentores» que el esquema aplicaba a los cristianos y que explicara el *ex sese* del Vaticano I. Además, él, igual que Bernacki, quería también un capítulo explícito sobre el papa. El cardenal Spellman reclamaba mayor atención a la Acción católica, lo mismo que hará también Maccari. Siri pedía también que se profundizara la relación entre Iglesia visible y Cuerpo místico de Cristo. El español González Moralejo, aunque aprobaba el esquema, denunciaba su falta de unidad y proponía eliminar los capítulos V, VI y XI, así como el capítulo IX, que sería mejor incluir en un esquema sobre la libertad religiosa. El italiano Fiordelli pedía que se incluyera un capítulo sobre el matrimonio, ya que quienes incrementan la Iglesia son los cónyuges cristianos. Fares reclamaba que se añadiera un proemio que aclarase la idea fundamental; el americano McIntyre quería que se tratase sobre la suerte de los niños que mueren sin bautismo, un tema sobre el que, ni siquiera en el periodo preparatorio, había sido posible lograr un consenso. El polaco Kominek lamentaba la ausencia del motivo de la cruz[86].

Frente a la repetición de los que defendían el esquema, resalta la viveza de los que lo critican. Muchos de ellos insistirán en la necesidad de dar un centro inspirador que, a lo más, se divisaba en la dimensión mistérica de la Iglesia, en su vida íntima. Y si bien es verdad que la Iglesia es esencialmente misterio, entonces no hay más remedio que evitar el lenguaje que lo encierra en los límites de lo «comprehensible» y por tanto lo «corrompe». Decía esto el cardenal Liénart, al que por ser el más anciano de los cardenales le tocaba la ingrata tarea de abrir el fuego al comienzo de todos los debates. Sobre el carácter central del misterio y contra la preeminencia de la dimensión jurídica intervenía también Marty, augurando que la vertiente misionera de la Iglesia empapara todo el tratado. Sobre la falta de pers-

85. Respectivamente, AS I/4, 127, 138-141, 174, 298, 158ss, 374.
86. Respectivamente, AS I/4, 130ss, 151-153, 172, 244-247, 242ss, 309ss, 346ss, 175, 189ss.

pectiva misionera intervendrán igualmente Mels y Estevan, que desarrolló el nexo entre el misterio de Cristo y la Iglesia como sacramento. El italiano D'Avack insistió en que se resaltase la centralidad de la vida íntima de la Iglesia (en la misma línea intervino Pluta) y el obispo misionero Cauwelaert se decantó por el motivo de la fraternidad cristiana[87].

Más técnicas eran las críticas de quienes sintonizaban con las ideas representadas por las *Animadversiones* de Rahner y Schillebeeckx. El cardenal König pedía un esquema más breve que hablase no sólo de los derechos de la Iglesia, sino también de su misión de llevar a todos los beneficios del evangelio, implicándose sinceramente en el futuro de los pueblos no cristianos; al tratar de la Iglesia tampoco podía omitirse la consideración de sus dimensiones escatológica y carismática, que había que determinar en su relación con la institución; era además necesario introducir la imagen de pueblo de Dios como imagen fundamental de la Iglesia y había que clarificar no sólo la necesidad de la Iglesia para la salvación de los individuos, sino también para la salvación del género humano y del mundo en cuanto tal, incluso del no creyente[88]. El cardenal Alfrink, además de denunciar como tantos otros la falta de organicidad y de unidad, criticó la interpretación demasiado «exterior» del motivo del cuerpo de Cristo; criticó también la incapacidad del esquema para integrar en su visión del episcopado a los obispos en cuanto tales, limitándose a hablar de los obispos residenciales; remitiéndose a la intervención de Zinelli en el Vaticano I y al esquema entonces propuesto por Kleutgen, denunció la incoherencia que implicaba la afirmación de un ejercicio sólo extraordinario de la colegialidad; y terminó pidiendo que el órgano encargado de la revisión del esquema fuera la misma Comisión mixta que había sido nombrada para rehacer el esquema *De fontibus*[89]. El cardenal Ritter responsabiliza al método de todos los defectos del esquema, por hacer de la *potestas* el principio de todo, siendo así que sólo lo es de una parte de la Iglesia. El esquema no incluía pues en su totalidad la nueva concepción de la Iglesia, sino que incorporaba algunos elementos del concilio de Trento y del Vaticano I. De ahí su inadecuación, de la que se ponían tres ejemplos básicos: la consideración de la santidad exclusivamente desde la perspectiva de la causa instrumental y no de la causalidad formal, como santidad de to-

87. Respectivamente, AS I/4, 126ss, 191-193, 312ss, 351ss, 148ss, 305 ss, 156s.

88. AS I/4, 132. Se retomaban pues los motivos centrales de la crítica de Rahner. Y, además, ante la reiteración en otras intervenciones del motivo del pueblo de Dios y de la dimensión carismática de la Iglesia, hombres como Siri anotarán: «Es la vuelta (ya tres o cuatro veces) del concepto y término *populus Dei*, que sin saber por qué se convierte en el principio de cosas gravísimas. Es también el momento de la *vita carismatica* como algo que entra a constituir algo sobre la Iglesia. Todo el mundo sabe lo que se debe pensar a este respecto y cómo tras el nombre no sólo se esconde un peligro, sino también una concepción nueva y poco católica» (nota del 3 de diciembre, en DSri, 383). El cardenal König (AS I/4, 369ss)) interviene por segunda vez sobre la segunda parte del esquema para pedir que se incorpore el motivo de la paz, de la necesidad de ayudar a los países de misión, de una amplia consideración del derecho natural, de la colaboración entre los obispos y de la necesidad de organizar *équipes* de sacerdotes para misiones especiales.

89. AS I/4, 134ss.

da la Iglesia; la reserva exclusiva al magisterio de la exposición de la verdad revelada; y al tratar de fijar las relaciones Iglesia-Estado, la ausencia de la perspectiva del reconocimiento a todos de la libertad de conciencia[90]. El cardenal Döpfner, también en deuda con las observaciones de Rahner, proponía que en la intersesión se preparase un nuevo esquema, cosa que hará el episcopado austro-alemán, y hacía una crítica tanto global como de detalle. En cuanto a la global, afirmaba que el esquema tiene una estructura muy prolija pero carente de una idea fundamental; la referencia a la Escritura es superficial; prevalece la dimensión jurídica; y finalmente falta una cualificación teológica de cada una de las afirmaciones. En cuanto a la crítica de detalle, la doctrina de la colegialidad episcopal es inconsistente; además, no se puede dirimir una cuestión discutida como la del origen de la jurisdicción episcopal; el lenguaje de la *potestas* prevalece sobre el del *ministerium*; y el capítulo sobre las relaciones Iglesia-Estado ha de rehacerse por completo[91]. Volk, teólogo profesional y también obispo, criticó la inconsistencia del fundamento bíblico, no sólo por el lenguaje empleado, sino también por reducir la teología de la Iglesia al motivo del «cuerpo» y por el escaso relieve otorgado a la teología del pueblo de Dios. El método conceptualista del esquema le hacía olvidar la riqueza de los motivos bíblicos (se refería en particular a la unción de Cristo) que, aun siendo sencillos, son a la vez más comprehensivos y más concretos. Otro fallo era, a su juicio, reducir la Iglesia a *medium salutis*, olvidando que es también *fructum salutis* que permanece para siempre. Remató su intervención lamentando la falta de talante pastoral[92].

Una intervención de enorme eficacia fue la del cardenal Frings, lo que lleva razonablemente a pensar en la colaboración de su teólogo Ratzinger. Desde una perspectiva crítica fue quizás el discurso más incisivo, ya que demolía una de las pretensiones centrales del esquema, la catolicidad. A su juicio, el esquema representaba exclusivamente la tradición latina de los últimos cien años. Se echaba en cambio de menos la tradición griega y la antigua tradición latina. Frings iba confirmando puntillosamente sus afirmaciones. Por ejemplo, en las seis páginas de notas del capítulo 4, sólo se cita brevemente dos veces a un padre griego, pero tampoco son muchas más las citas de padres latinos y de teólogos medievales. Aún más, las fuentes para los capítulos 8 y 9 son sólo documentos del último siglo, menos tres citas: una de Inocencio III, otra de santo Tomás de Aquino y otra del concilio de Trento. «Pregunto si este modo de proceder es correcto, universal, científico, ecuménico, católico, 'katholon' en griego, es decir, que abarca al todo y mira al todo. En este sentido podemos preguntarnos si el modo de proceder es católico». La falta de catolicidad tiene consecuencias concretas: la expresión paulina «somos un solo pan, un solo cuerpo» queda reducida a una explicación jurídico-teológica, siendo así que en la tradición teológica griega el primer y único víncu-

90. AS I/4, 136ss.
91. AS I/4, 183ss.
92. AS I/4, 386ss.

lo de unidad y de paz reside en la eucaristía y en la intercomunión de las Iglesias con el Sumo Pontífice. Frings encontraba fallos parecidos en tratar por separado el magisterio de la Iglesia del de los obispos, y en la concepción de la misión de la Iglesia[93].

En la misma longitud de onda, aunque con otra sensibilidad y lenguaje, se sitúan las críticas de los orientales, esta vez bastante compactos. Maximos IV denuncia sobre todo la parcialidad del esquema, que es culpable de no decir *toda* la verdad. El triunfalismo militar del esquema (la Iglesia como ejército «alineado para la batalla») falsea la concepción de la Iglesia que –siendo cuerpo del Cristo que sufre y resucita– está llamada a completar con su cabeza, en la fe y el sufrimiento, la redención de la humanidad y, por ella, la de toda la creación. En el número 5 el fundamento de la diversidad en la Iglesia se pone en la sumisión de unos a otros y el carácter jurídico falsea la auténtica concepción de la Iglesia de Cristo (hubo también padres latinos como De Smedt, Souza y otros que repitieron lo mismo[94]). El juridicismo de la concepción lleva a que no haya sitio para los obispos titulares. Pero donde más se advierte la unilateralidad del esquema es en la consideración del papa separado de los obispos[95]. Parecidas a la intervención del patriarca melquita fueron las de otros orientales. El caldeo Rabban lamenta que se trate de los miembros de la Iglesia separándolos de su contexto natural, es decir, del cuerpo místico; critica que no se hable del diaconado; a propósito de la doctrina de los miembros repite vigorosamente la objeción que ya se podía poner a la concepción de Belarmino, a saber, lo absurdo que resulta que mientras los criminales son considerados miembros de pleno derecho de la Iglesia, los santos acatólicos no lo sean; y, finalmente, asume también él la objeción, que otros ya habían hecho, de que no se podía afirmar el carácter sólo extraordinario de una *potestas*, como la del colegio episcopal, que tiene carácter ordinario[96]. Frente a la separación de la *potestas* de orden de la de jurisdicción, el maronita Doumith reclama la antigua concepción de la consagración episcopal como origen de todo poder[97]. El melquita Hakim, contraponiendo el realismo de la concepción oriental al juridicismo del esquema, precisaba que es verdad que la realidad mística de la Iglesia adquiere consistencia y autenticidad en una sociedad visible, con sus poderes y su magisterio, pero esta visibilidad no absorbe jamás la sustancia misteriosa del cuerpo eclesial. Similarmente, y siguiendo la lógica del misterio eclesial, tampoco se definen los obispos a partir de su autoridad jurisdiccional, sino desde el mismo misterio del que, como dice un himno griego del siglo III, son, por su consagración, arquitectos y estrategas[98]. Para terminar, el obispo de Tebe, Ghattas, acusa al

93. AS I/4, 218ss.
94. AS I/4, 142ss, 384s.
95. AS I/4, 294ss. Buscando el efectismo, el patriarca cita también algunas frases de un libro del salesiano Bertetto sobre san Juan Bosco, que hablaba del papa como «Dios en la tierra», etc.
96. AS I/4, 236s.
97. AS I/4, 255ss.
98. AS I/4, 358ss.

esquema de no respetar la perspectiva de la Iglesia como madre y de reducir primero el cuerpo místico de Cristo a la Iglesia militante, luego ésta a los miembros que reconocen la jerarquía y finalmente todo a la sola Iglesia romana. Olvida pues que la eucaristía era el centro de la antigua concepción del cuerpo místico, y por eso es incapaz de concebir las Iglesias en plural; además su concepción de la colegialidad es deficiente[99].

También desde Occidente, sobre todo desde el episcopado francés[100], se dejan oír voces similares a estas de Oriente. Entre ellas, la del cardenal Lefebvre, que afirmaba que el esquema le había decepcionado totalmente porque no se aludía para nada en él al motivo de la caridad de Cristo; y también la de monseñor Ancel, que mostraba que sólo a la luz del Evangelio podía esfumarse la oposición entre la dimensión jurídica y la dimensión espiritual, dado el carácter espiritual del reino de Cristo[101].

Como era inevitable, al esquema le viene otro ataque del ámbito del Secretariado para la unidad. El asalto inicial le correspondió al discurso retóricamente vigoroso del obispo belga De Smedt. Como ya había sucedido en la intervención sobre el *De fontibus*, el impacto emotivo fue notable, aunque quizás algo más extrínseco, pero en todo caso suficiente para provocar respuestas cuidadas de la corriente opuesta[102]. Después de hacer un elogio formal del esquema, De Smedt lo critica por su triunfalismo (tan pomposo y romántico, dijo, como al que nos han acostumbrado «L'Osservatore Romano» y los documentos de Roma), contrario a la situación real del pueblo de Dios al que Jesús definió como «pusillus grex»; por su clericalismo, que concibe la Iglesia como una pirámide cuya dignidad crece a medida que se avanza hacia el vértice, siendo así que en el pueblo de Dios debería haber los mismos derechos y los mismos deberes fundamentales; y por su juridicismo, que ignora la teología real de la Iglesia y su maternidad[103].

La intervención de Bea fue menos efectista, pero más profunda y radical. Ante todo trató de situar históricamente el significado del esquema eclesiológico. La cuestión de la Iglesia, que surge en el siglo XVI, que el concilio de Trento no afronta en absoluto y a la que el Vaticano I da un trato inadecuado, debe encontrar

99. AS I/4, 376ss.

100. Al clasificar así las diferentes posturas, hemos tratado de tener muy en cuenta la subjetividad eclesial, pero cabe preguntarse hasta dónde llega de hecho, aquí más que en otras cuestiones, la tradición espiritual específica de cada Iglesia; la atención a la espiritualidad en la Iglesia francesa; la sensibilidad teológica y doctrinal en las Iglesias más confrontadas con la Reforma; la vía media de los ingleses, de la que se hablará más adelante; la tradición jurídica de la Iglesia italiana; el patrimonio de las Iglesias de Oriente, etc. Sería anacrónico pensar en las *nationes* de los concilios medievales o en las grandes subdivisiones regionales de los primeros concilios ecuménicos. Y, sin embargo, surge aquí, con otras formas, uno de los rasgos característicos de toda experiencia conciliar. Y mientras las voces de Asia o de África tienen aún poco fuerza, empieza a adquirir rasgos vigorosos el rostro de la Iglesia latinoamericana.

101. Respectivamente, AS I/4, 371ss, 379ss.

102. Cf. el italiano Stella (AS I/4, 356ss) que dedica toda su intervención a criticar a De Smedt.

103. AS I/4, 142ss.

ahora una respuesta satisfactoria. En cuanto al esquema, reconoce el trabajo realizado, pero no se pueden dejar de señalar sus carencias en los puntos esenciales, *empezando por su perspectiva que se ciñe a la Iglesia militante e ignora la Iglesia consummanda et glorificanda*, a la que los padres otorgan un puesto tan central y tratan con tanta profundidad. Cabría esperar una clarificación de la finalidad de la Iglesia, de su misión de anunciar el Evangelio de tal modo que afecte plenamente a la consideración de los medios para ello, pero ha sido en vano. Pero, además de unas omisiones tan graves, el esquema pretende dirimir una cuestión tan controvertida como la de los miembros de la Iglesia. Al hablar del magisterio, se invierte el orden bíblico, que impone que se hable primero del colegio de los apóstoles y luego de Pedro. Adhiriéndose además a las observaciones de Frings, Bea señala la escasa proximidad del esquema a toda la tradición de la Iglesia. Al exponer las metáforas bíblicas sobre la Iglesia, el esquema se centra excesivamente en la del cuerpo; además, a las citas bíblicas en general se las saca de su contexto. En cuanto a la raíz de todos los males del esquema, Bea no tiene ninguna duda de que está en que contradice el espíritu que preside la alocución de apertura del papa y al *nuntium* inicial del Concilio a todos los hombres[104].

Hubo aún una serie de intervenciones que, con su desacuerdo o con su acuerdo de fondo, exigieron en todo caso cambios significativos en el texto. Blanchet, por ejemplo, pidió que se prestara atención a la situación actual de la Iglesia y que se superara la concepción de los obispos como «prefectos» del poder central; Guerry sugirió un orden distinto, según una idea de Suenens, es decir, que se separara la reflexión interna de la Iglesia de la de sus relaciones con el exterior y que se elaborara una concepción más vital de la Iglesia con mayor atención a la paternidad de los obispos; el argentino Devoto reclamó no sólo una descripción de la esencia, sino también de la concreción existencial de la Iglesia, revalorizando la noción de pueblo de Dios y subrayando la sencillez y pobreza de la Iglesia; el italiano Vairo deseó, como tantos otros, que se profundizara la relación entre Iglesia peregrinante e Iglesia celestial, que hubiera mayor rigor lingüístico al hablar del sacerdocio jerárquico y del sacerdocio de los fieles, y que se fijaran con más precisión las relaciones entre la Iglesia y el Estado; el alemán Hensbach, añadía a las críticas anteriores otras al capítulo de las relaciones Iglesia-Estado, reclamando para ese fin la colaboración de los laicos; Descuffi, obispo latino de Esmirna, y John Velasco, obispo de Hsiamen, abordaron de forma bastante inconcluyente la interpretación del *ex sese* del Vaticano I[105]. Elchinger pidió que el carácter pastoral determinase los aspectos de la Iglesia que más haya que subrayar en la actualidad; Gargitter criticó el adjetivo «impropio» empleado para el sacerdocio común de los fieles, la concepción de los laicos como súbditos y la forma inadecuada de tratar el tema del episcopado; Huyghe demandó más proximidad al espíritu del evangelio; Jubany Arnau intentó precisar la calificación

104. AS I/4, 227ss.
105. AS I/4, 233ss, 250s, 251ss, 254s, 257ss, 349s.

teológica de la doctrina del esquema; Rupp criticó sobre todo la falta de consideración para con los obispos residenciales; Kozlowiecki reclamó una exposición cristocéntrica que subraye la dimensión escatológica, las riquezas positivas que comunica la Iglesia y el motivo de la caridad; Méndez Arceo, además de repetir críticas ya hechas por otros, insistió en que se preste atención a los judíos y en la necesidad de valorar más positivamente a la masonería; el irlandés Philbin sugirió, con el rigor dogmático necesario, unas posturas graduales: centrarse en la doctrina que combaten los errores de nuestros días y en la defensa de los derechos de la Iglesia –no alargarse donde esto no fuera necesario–, no abandonar las doctrinas que son ya una posesión común; el francés Renard subrayó la necesidad de incluir una reflexión sobre los presbíteros; y Bazelaire de Ruppierre pidió que se abordara más articuladamente el tema de la autoridad[106].

Estas posturas que hemos recogido al margen del orden cronológico en que fueron expresadas, constituyen un testimonio suficiente de la evolución de la sensibilidad de los obispos al final del primer periodo conciliar. Se advierte a la vez cierta confusión y una mayor conciencia de responsabilidad. Algunos, como el cardenal Gracias, que aprueba el esquema, pero que pide profundas mejoras debido a la situación particular de la India, que se caracteriza por la necesidad de un nuevo encuentro entre el cristianismo y las culturas orientales, los obispos se han acostumbrado ya al Concilio, «sumus assuefacti modo agendi in Concilio»[107] y, haciendo gala de gran sensibilidad, reaccionan con mucha más riqueza que la que habían mostrado en sus respuestas a la petición de su parecer en la fase antepreparatoria[108]. Por eso emerge eso que hemos llamado «subjetividad eclesial», a menudo fuertemente marcada también por el pueblo a que se pertenece.

En este sentido destacan algunos obispos de cultura anglosajona. Por ejemplo, el cardenal Godfrey, para el diálogo con los demás cristianos, más que en soluciones culturales, confía en los factores psicológicos e invita a «no actuar incorrectamente»; el abad Butler invita sobre todo al talante positivo, mientras que el superior general de los maristas, Buckley, invita a fijar la atención, más que en los principios sobre la esencia de la autoridad, en la forma de ejercerla teniendo presente el carácter central de la persona y de su libertad[109].

En esta fase final del primer periodo, cuando todo parece hallarse en un confuso proceso de transformaciones y posibilidades, quizás no procede encasillar en opciones doctrinales concretas las posturas de gran número de obispos, que no son teólogos profesionales y que no disponen de una estrecha colaboración con expertos cualificados, algo de lo que sólo pueden disponer algunos de ellos. Es, pues, significativo un caso como el de Suenens y del proyecto que expondrá al Concilio, en el que, como veremos, no se advierte demasiada coherencia con el

106. AS I/4, 147s, 193ss, 195ss, 201ss, 204ss, 208-211, 338ss, 341ss, 344ss, 374ss.
107. AS I/4, 176.
108. *S/V 1*, 111ss.
109. AS I/4, 221s, 389s.

«proyecto» teológico elaborado por Philips. En realidad, el Concilio piensa ahora en su futuro más que en una determinada doctrina de la Iglesia.

El futuro del Concilio se auguraba incierto. Muchas eran las razones para ello: la sensación de no tener nada concreto que llevar a los propios fieles al volver a las diócesis respectivas, la enorme cantidad de material pendiente de estudiar, la impresión de un procedimiento muy pesado que hace pensar en tiempos larguísimos y la grave enfermedad del papa que dejaba en el aire incluso la continuación del Concilio[110]. El órgano conciliar que trata de dar una respuesta concreta a estas preocupaciones es sobre todo el Secretariado para los asuntos extraordinarios[111]. En la sesión del 23 de noviembre, éste estudia no sólo la oportunidad de que participaran en las sesiones conciliares no sólo algunos exponentes del laicado católico, en calidad de «observadores»[112], sino también los criterios para determinar «el orden de tratamiento de los esquemas conciliares», con objeto de que la secretaría pudiera distribuir el nuevo orden a los obispos antes de que se marchasen de Roma. Este orden fue aprobado formalmente el 30 de noviembre. En la misma sesión se formalizó también la propuesta de presentar a la aprobación del papa la creación «de un Comité directivo con la misión de coordinar y disciplinar los trabajos» de las comisiones conciliares encargadas de seleccionar y reducir las disposiciones a someter a la atención del Concilio[113]. Este Comité debería estar formado por siete cardenales escogidos entre los miembros del Consejo de presidencia y del propio Secretariado para los asuntos extraordinarios, y su presidencia sería asumida por el secretario de Estado. Competía también al Comité directivo «informar con suficiente antelación al sumo pontífice sobre la marcha de los trabajos y proceder a la ejecución de las venerables instrucciones que él impartiera». Como consecuencia de estas decisiones, el 5 de diciembre se distribuyó a los obispos un fascículo con el orden de los esquemas para seleccionar los temas a tratar en el futuro[114].

110. El comienzo del segundo periodo, previsto en primer lugar para mayo de 1963, se retrasa al 8 de septiembre del mismo año. La decisión, tomada por el papa el 26 de noviembre, «ob rationes praesertim pastorales», para satisfacer una petición de muchos obispos en ese sentido, fue comunicada oficialmente en el aula el 27 de noviembre (AS I/3, 613).

111. Pero fuera de los organismos conciliares también hay iniciativas de cara al futuro del Concilio. Una de ellas es la que, promovida por Helder Câmara, toman unos treinta obispos de distintas nacionalidades para crear un nuevo «Secretariado» para los problemas del mundo contemporáneo (cf. NChn, 29 de noviembre de 1962, 125s). Suenens era el encargado de presentar esta propuesta al Secretariado para los asuntos extraordinarios, pero parece que no lo hizo (cf. NChn, n. 3).

112. A favor de esta oportunidad estaba el hecho de que entre los observadores no católicos había algunos laicos. Se precisaba, sin embargo, que los laicos católicos intervenían en el Concilio no «iure suo», sino por concesión eclesiástica (cf. DSri, 354). Por lo demás, ya desde el 21 de noviembre participaba en el Concilio el francés Jean Guitton.

113. Cf., para ambas sesiones, DSri, 354-355.

114. AS I/4, 265. Estos esquemas eran: la *revelación divina* (el texto lo redactaría la Comisión mixta); *la Iglesia* (ya impreso); *la bienaventurada María virgen* (ya impreso); *el depósito de la fe* (ya impreso); *castidad, virginidad, matrimonio y familia* (ya impreso); *el orden social y la comunidad*

Las preocupaciones sobre el futuro del Concilio se reflejan en el aula en propuestas no sólo de procedimiento, sino sobre todo de contenido. De una parte estaban los que, al constatar que se estaba formando una mayoría cada vez más próxima a la postura del papa, veían cómo se desmoronaba ante sus ojos el sólido terreno de apoyo al que estaban acostumbrados. A esta luz es como hay que mirar la propuesta del arzobispo Marcel Lefebvre, superior de los Espiritanos, que habla al abrigo de monseñor Smedt. Su razonamiento no carecía de coherencia lógica: ante la presencia en el Concilio de fines tan heterogéneos, uno dogmático-doctrinal y otro pastoral, es inútil unir en un esquema ambas exigencias; lo mejor es que las respectivas comisiones elaboren dos esquemas, uno doctrinal y otro pastoral. Lefebvre no niega que lo que caracteriza a este Concilio es la impronta pastoral. Será además una idea que irá calando poco a poco en la minoría, pero para negar dignidad doctrinal al Vaticano II, interpretando la pastoralidad en un sentido muy distinto al de Juan XXIII. La duplicidad de esquemas y de su correspondiente lenguaje sería, para Lefebvre, la solución adecuada para integrar la novedad pastoral. Sin respaldar esta postura, el cardenal Bacci propone otra parecida: dirigiéndose a los obispos, les dice que donde están sus diferencias no es en la sustancia doctrinal sino en la forma. Arréglese, pues, la forma y déjese como está a la doctrina. El obispo Holland apoya más explícitamente la postura de Lefebvre[115]. Pero es sobre todo Ruffini el que vuelve a intervenir el 5 de diciembre, cuatro días después de su primera intervención, para hacer él mismo la propuesta de Lefebvre, aunque no cita la intervención de éste sino la del cardenal Bacci[116].

Frente a esta voluntad desesperada de defensa, la otra parte pensaba con más agilidad, fortalecidos ahora con el aval ya explícito del papa. Más aún, como ya hemos visto, se hacían referencias justamente a él[117]. Toda la intervención de Léger, el hombre que había tenido un papel significativo en la solución de las dificultades que se presentaron en el voto sobre el *De fontibus*, se orienta a reafirmar la necesidad de asumir la voluntad de renovación que había manifestado el papa y a las perspectivas para el trabajo de la intersesión. Retomando por su cuenta la decisión del Secretariado para los asuntos extraordinarios, propone un Consejo de coordinación, con competencias a determinar, para dirigir el trabajo de las otras comisiones. La sugerencia de Léger era, por así decirlo, de carácter técnico y no tocaba los temas, si exceptuamos su referencia a las indicaciones del pa-

de pueblos; las Iglesias orientales; los clérigos; los obispos y el gobierno de las diócesis; los estados de perfección; los laicos; el sacramento del matrimonio; la sagrada liturgia; la cura de almas; la formación de los seminaristas; los estudios académicos y las escuelas católicas; las misiones; los medios de comunicación social (ya impreso); *la promoción de la unión entre los cristianos* (al que debía incorporarse también el esquema sobre la tolerancia religiosa) (cf. AS I/1, 90-95). Obsérvese que no se menciona el esquema *De unitate*. Cierto que este esquema había sido aprobado en sus líneas generales, con la condición de que se incorporara a los capítulos sobre el ecumenismo, preparados respectivamente por la Comisión teológica y el Secretariado para la unidad.

115. AS I/4, 144ss, 230ss, 247ss.
116. AS I/4, 290s.
117. Cf. sobre todo la parte final de la intervención de Bea.

pa[118]. El mismo día, 3 de diciembre, Hurley hace una crítica al esquema, que no es sólo retrospectiva, sino que insiste en su punto preferido, en el significado del carácter pastoral de la doctrina[119]. El día siguiente, 4 de diciembre, es la gran ocasión del cardenal Suenens. Se presentaba ahora a todos los obispos el proyecto que ya antes del Concilio se había hecho valer ante el papa[120] y que luego se había explicado al Secretariado para los asuntos extraordinarios. Suenens prefiere acudir, no a la *Gaudet mater ecclesia*, sino al discurso del papa del 11 de septiembre, donde de algún modo se habían recogido sus sugerencias. Lo que le preocupaba era fijar el tema central a cuyo alrededor deberían girar los futuros trabajos conciliares. Para ello proponía un concilio totalmente eclesiológico en dos partes: *De ecclesia ad intra – De ecclesia ad extra*. En la primera se explicará qué es la Iglesia en cuanto misterio de Cristo viviente en su cuerpo místico. Una vez expuesta la naturaleza de la Iglesia, y siguiendo el principio de que *operatio sequitur esse*, se expondrá qué debe hacer hoy una Iglesia pastoralmente renovada, de acuerdo con el dicho evangélico: a) *Euntes ergo*: la tarea misionera de una Iglesia evangelizadora; b) *Docete eos*: la tarea catequética de la Iglesia; c) *Baptizantes eos*: la Iglesia santificadora en sus sacramentos; d) *In nomine Patris*: la Iglesia en oración.

Después de estudiar el ser y el actuar de la Iglesia *ad intra*[121], en la segunda parte se afrontará el diálogo Iglesia-mundo. Los puntos de este diálogo serán los siguientes: 1) qué tiene que decir la Iglesia sobre la vida de la persona humana; 2) qué tiene que decir la Iglesia sobre la justicia social; 3) qué tiene que decir la Iglesia sobre la evangelización de los pobres; 4) qué tiene que decir la Iglesia sobre la paz y sobre la guerra.

118. AS I/4, 181s. Es significativo que, en esos mismos días, Léger reciba de Moeller y de sus colaboradores sugerencias teológicas con vistas a su intervención en el aula (cf., en F-Léger, la correspondencia con Moeller, etc.) y que él deja a un lado para concentrarse en los problemas de procedimiento del futuro inmediato.

119. AS I/4, 197ss.

120. Cf. *S/V 1*, 460 s. Pero Suenens ya había manifestado en el aula su preocupación sobre la organización de los trabajos conciliares. El día 14 de noviembre, durante el debate sobre el *De fontibus*, ya había liquidado en pocas frases la cuestión del esquema para hacer toda una serie de propuestas de procedimiento con objeto de hacer más rápidas las discusiones: votación previa tras la discusión inicial para establecer la aceptación o el rechazo del esquema en su globalidad; oportunidad de limitar a la forma de intervención escrita todas las propuestas sobre puntos particulares, dejando la intervención oral para exponer el propio punto de vista sólo para el caso en que la Comisión rechazara las enmiendas propuestas; necesidad de que mientras tanto todas las comisiones trataran de abreviar por su cuenta los esquemas preparatorios; creación inmediata de las comisiones posconciliares para llevar a la práctica los esquemas aprobados; no publicar en la prensa los nombres de los que intervengan en el aula para así animar a los obispos a presentar sus propuestas por escrito y renunciar a la intervención oral; simplificación de las formalidades (incluir «venerabiles fratres» en lugar de «excelentissimi ac reverendissimi Domini») (cf. AS I/3, 45-47).

121. Cabe preguntarse si esta distinción es en realidad tan rigurosa, puesto que la reflexión misionera de la Iglesia se sitúa en la parte «ad intra» de la Iglesia. En realidad, el esquema de Suenens parece reproponer más bien la concepción típica de la teología de las realidades terrenas, por lo que las convierte en objeto «ad extra» de la actividad de la Iglesia, situando las realidades específicamente cristianas en la dimensión «ad intra».

Finalmente, Suenens precisaba también una triple acepción del diálogo eclesial: 1) el diálogo de la Iglesia con sus fieles (quizás hubiera sido mejor decir diálogo en la Iglesia o diálogo de la jerarquía con los fieles); 2) el diálogo ecuménico de la Iglesia con los fieles todavía no unidos visiblemente; 3) el diálogo con el mundo moderno[122].

El discurso de Suenens fue acogido con un gran aplauso. Teológicamente no era muy riguroso, pero tenía la ventaja de ofrecer un horizonte de trabajo con distintos capítulos y distintos párrafos. Desde este punto de vista tranquilizaba sobre todo a los que habían perdido la seguridad del antiguo equilibrio al advertir en él algo visible que entraba en su esquema mental. Además, otra ventaja es que no dejaba nada «fuera». El 5 de diciembre, Montini se adhirió a la estrategia de Suenens. Para el papable más acreditado, la adhesión al programa Suenens era como una firma implícita de las condiciones de la futura elección, a saber, continuación del Concilio en torno a un programa moderado. Pero su «no puedo callarme que eso no es suficiente», referido al esquema, significa también cierto distanciamiento del ámbito curial en unos términos que nadie se había atrevido a emplear anteriormente. Además de insistir en las observaciones que ya habían expuesto ampliamente otros sobre la dimensión cristológica y sobre la Iglesia como misterio, volvía a repetir las sugerencias de Bea en el sentido de una mejor articulación del tema de los obispos: empezar con un capítulo sobre el colegio apostólico y seguir con la sucesión del cuerpo episcopal al colegio apostólico, para concluir con un capítulo sobre el oficio de los obispos y el fundamento sacramental de este oficio. Tampoco se olvidaba de recoger la postura de los que querían superar una presentación puramente jurídica de la figura del obispo subrayando su paternidad. Para el capítulo X proponía tratar por separado la tarea de la Iglesia de anunciar el evangelio y la cuestión de los derechos de la Iglesia, incluyendo la primera en el tema del magisterio y trasladando la segunda al capítulo XI[123].

El último gran discurso programático es el del cardenal Lercaro, el 6 de diciembre[124]. Tras referirse genéricamente a las propuestas de Suenens y Montini, da una orientación muy distinta a su intervención, proponiendo que el centro de atención del Concilio sea una Iglesia que anuncia el Evangelio a los pobres. En el discurso de Lercaro se recogían instancias y deseos promovidos en algunos círculos que en esos momentos se han hecho presentes en Roma para promover entre los miembros del Concilio la sensibilidad ante los problemas de la pobreza de la Iglesia y de su presencia entre los pobres[125]. Se trata, en su mayoría, de personajes del área francófona y latinoamericana que han respondido a la provocación de un es-

122. AS I/4, 222 ss.

123. AS I/4, 291ss.

124. Para la edición crítica de este discurso y su contextualización en el más amplio compromiso conciliar de este cardenal, cf. G. Lercaro, *Per la forza dello Spirito*... La edición crítica del texto está en las pp. 113-122.

125. Cf. P. Gauthier, «*Consolez mon peuple*»...; G. Lercaro, *Per la forza*..., 19-22.

crito redactado por P. Gauthier con la venia del obispo de Nazareth, G. Hakim[126], y que se reúnen como grupo informal de estudio en el colegio belga bajo la presidencia del cardenal Gerlier[127]. Haciéndose intérprete de la corriente que en aquel momento atravesaba a la Iglesia desde Oriente hasta Europa y América Latina, corriente a la que Juan XXIII se había mostrado tan sensible, Lercaro propuso al aula la idea de la «Iglesia de los pobres», una expresión tomada del magisterio del papa[128], como idea dominante de la eclesiología conciliar. No se trata de un motivo más a desarrollar junto a los otros, sino del «único tema del Vaticano II», «del elemento de síntesis, del punto de clarificación y coherencia de todos los temas tratados hasta ahora y de todo el trabajo pendiente de hacer». La urgencia de esta perspectiva la veía Lercaro sobre todo en la propia urgencia de la historia, que plantea dramática e ineludiblemente este problema, que hace que ésta «sea la hora de los pobres». Había, pues, que profundizar en la doctrina evangélica sobre la pobreza como «aspecto esencial y primario del misterio de Cristo». No se satisfarían las exigencias más auténticas y actuales de los tiempos que vivimos, incluida la esperanza de la reunificación de los cristianos, sino que más bien se eludirían, si el Concilio afrontara el problema de la evangelización de los pobres como un tema más entre otros. Lercaro pedía además que se profundizara especialmente el nexo profundísimo, incluso «ontológico», existente entre la presencia de Cristo en los pobres y las otras dos realidades profundas del misterio de Cristo en la Iglesia: la eucaristía y la jerarquía[129]. Y, en la última parte de su intervención, Lercaro enumera algunas de las consecuencias prácticas de su concepción en la vida de la Iglesia: la delimitación del empleo de medios materiales en la organización de la Iglesia; la definición general de un nuevo estilo y de una nueva concepción del decoro de las autoridades eclesiásticas; la fidelidad, no sólo individual, sino colectiva, de las órdenes religiosas a la pobreza; la liquidación de los restos históricos de estructuras patrimoniales del pasado.

Esta perspectiva de Lercaro, quizás a la vez la más original y profética del primer periodo, como demostrarían los hechos, iba muy por delante de la conciencia conciliar común. Podía permitir un auténtico salto hacia adelante en la conciencia teológica de la Iglesia, pero se quedó básicamente en una piedra arrojada al estanque, sólo capaz de provocar unas efímeras ondas de aplauso y de consenso.

Inmediatamente después de la intervención de Lercaro, por una extraña elección de tiempos, se da lectura a un orden de trabajo para la intersesión, que el papa había establecido el 5 de diciembre, «teniendo en cuenta lo producido durante la larga y activa preparación y lo que hemos aprendido en la práctica a lo largo de este primer

126. P. Gauthier, *Les pauvres, Jésus et l'Eglise*, Paris 1963, 47-78.

127. Lercaro, a quien se invita a pertenecer a él, se hizo representar por G. Dossetti, que, desde ese momento, inició una intensa colaboración que rebasó con mucho este ámbito (cf. G. Lercaro, *Lettere dal concilio...*, 99).

128. Juan XXIII, radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, en DMC IV, 524.

129. Se trata de una conexión presente en el libro de P. Gauthier, *Les pauvres...*, especialmente pp. 57-60.

y preciosísimo periodo»[130]. En ella se confirmaba el final del Concilio a menudo declarado por el papa y especialmente proclamado en la alocución introductoria del 11 de octubre. Se citan los pasajes más significativos de esta alocución: la necesidad de no repetir doctrinas pasadas y ya codificadas en el concilio de Trento y en el Vaticano I, el carácter pastoral de la doctrina del magisterio, y finalmente la maternidad de la Iglesia, rebosante de misericordia y bondad para con sus hijos. La *Gaudet mater ecclesia* sellaba pues el comienzo y el final de los trabajos conciliares, verdadera piedra de referencia del debate del primer periodo. El papa hablaba luego, en concreto, de la necesidad de una selección muy cuidada en el vasto mar del trabajo preparatorio y de una remodelación de los esquemas que tenga en cuenta los objetivos del Concilio. Los temas estrictamente relacionados con la revisión del Código deben dejarse a la comisión competente. Finalmente, atendiendo la sugerencia de muchos, el papa creaba una comisión para coordinar y dirigir los futuros trabajos, presidida por el cardenal secretario de Estado.

La intervención del papa hacía inútil una votación al final de la discusión del esquema y significaba el final efectivo de los trabajos del primer periodo.

5. *Las resistencias del pasado*

El éxito del *De fontibus* y del *De ecclesia* no debe hacer pensar en una evolución tranquila de los acontecimientos. Ya el clima exterior al Concilio está un poco agitado. Por un lado, algunos ámbitos más abiertos, sobre todo en el mundo de la exégesis, consiguen algunos reconocimientos. El 22 de noviembre, el Pontificio Instituto Bíblico aprovechó la defensa pública de una tesis de doctorado por N. Lohfink sobre los capítulos 9-11 del Deuteronomio, para hacer «una manifestación de simpatía a su favor». La asistencia es enorme. Están presentes muchos cardenales y obispos, y Congar podrá comentar con toda justicia que se trata de «una nueva victoria del cardenal Bea. El concilio es el concilio del cardenal Bea»[131].

Pero también era verdad que los ánimos estaban algo calientes. Fenton habla de una visita suya a un Ottaviani «que rabiaba» porque estaba convencido de que con el equipo que trabajaba para él no podía hacer más. Y los hombres de este equipo están igualmente convencidos de estar atravesando un «tiempo endemoniado»[132]. Toda una campaña de prensa, a la que probablemente no eran extraños algunos ámbitos curiales, denunciaba los riesgos del giro conciliar. El mismo Fenton encuentra la confirmación de sus ideas en una publicación de sectores de la extrema derecha, escrita por Mario Tedeschi para la colección «I libri del Borghese»:

130. AS I/4, 330. Para el texto del orden de los trabajos, cf. AS I/1, 96-98.
131. JCng, 22 de noviembre de 1962.
132. DFnt, 23 de noviembre de 1962: «Por la tarde he subido a ver al viejo [Ottaviani]. Está que rabia y dice que tenemos que hacer más. No quiere saber nada de colaborar con el equipo que tiene ahora. Cuando ya me iba, llegaba Paul Philippe. Gritaba. Y decía que ésta era la hora de los demonios».

el Concilio representa el intento de crear una «Internacional cristiana» desde América hasta Moscú[133]. El teólogo americano comprueba así que hay otra gente que comparte lo que él ya lleva pensando hace meses, a saber, que «Juan XXIII es al fin y al cabo de izquierdas [...] A la luz de lo que escribe Tedeschi, es fácil ver por qué O (ttaviani) ha recibido tan fuerte varapalo de parte del Concilio y también del papa»[134]. Pero también la prensa laica tendía a situar los eventos conciliares ante dos peligros: la apertura al comunismo y la vuelta a los errores del protestantismo y del modernismo[135]. El clima estaba pues cargado. El delegado apostólico en los Estados Unidos, Vagnozzi, no descuida ninguno de los encuentros de los obispos americanos, vigilándolos, interviniendo siempre y tratando de orientarles en el sentido de la política del santo Oficio[136].

No se puede olvidar este clima si se quieren entender las intervenciones de la minoría conciliar, ya claramente definida, en los debates de las últimas se-

133. M. Tedeschi, *I pericoli del concilio*, Milano 1962.

134. DFnt, nota del 25 de noviembre de 1962.

135. Los artículos de I. Montanelli los días 24, 25 y 26 de noviembre de 1962 en el diario con más difusión en Italia, «Il Corriere della Sera» suscitan cierto estupor. En ellos se delinea toda la presunta estrategia del Vaticano II. Juan XXIII es desde hace tiempo un montiniano de pro que hizo que el cardenal Tardini, con el que mantenía una compleja relación de amistad y temor, aceptara la idea del Concilio; los secretarios que redactaron los textos en la fase preparatoria eran sacerdotes del clero bajo (¡sic!) que esperaban impacientes las reformas y que estaban vinculados a Montini. Pero el hombre clave es el cardenal Bea, que puede engañar a muchos al haber sido confesor de Pío XII, pero que ha sido también rector del Pontificio Instituto Bíblico, la escuela donde se forman los modernos exegetas que ponen en duda la historicidad de la entrega del primado a Pedro por Jesús. Pero si Bea es el inspirador, Alfrink es sin embargo el activista antirromano que más se mueve. Los trabajos del primer periodo conciliar confirman la tendencia a introducir en la Iglesia una política de equidistancia entre los bloques (sobre todo en el *nuntium* inicial del Concilio); la lucha contra la escolástica es en realidad una lucha contra la filosofía que había hecho posible la victoria sobre el modernismo y es por tanto señal del retorno del modernismo a la Iglesia católica; la importancia que se quiere dar a las Conferencias episcopales es una forma sutil de saltarse el dogma de la infalibilidad del papa; el espacio que se pretende dar a los laicos no es sino el signo de que se quieren limitar los poderes de la jerarquía. Los artículos de Montanelli tuvieron gran eco en los círculos conciliares. Cf. a este respecto JCng, 2 de diciembre de 1962, que confunde el título del periódico cambiándolo en «Corriere d'Italia», aunque se define claramente su línea ideológica como «bourgeois libérale en philosophie et conservatrice en économie et politique». Esos artículos provocaron también una vibrante protesta en la prensa católica italiana (cf. G. Caprile II, 183s). Pero es indudable que las tesis centrales de la interpretación de Montanelli difícilmente podían ser harina de su costal y coinciden con las que se pueden ver en el diario de Siri. Si es legítimo reconocer al periodista cierto miedo al riesgo de apertura al comunismo y el rechazo de la equidistancia entre los bloques, resulta por lo menos problemático reconocerle la paternidad cuando subraya la relación entre escolástica y antimodernismo y habla de los peligros de la exégesis. Además, un hombre como Montanelli estaba ciertamente en condiciones de captar por sí mismo que el concilio y el fortalecimiento del papel de las Conferencias episcopales pueden llevar a recortar el primado del papa. Sin embargo era muy extraño que una persona como él identificara casi obsesivamente a Montini con el «enemigo», algo en cambio muy claro en las cartas de Siri. Esto no significa necesariamente que el propio Siri inspirara esos artículos, sino sólo que hayan sido círculos similares a los del cardenal genovés quienes «sugirieran» algunos contenidos de las intervenciones de Montanelli.

136. Testimonio recogido por Congar (JCng, 25 de noviembre) y confirmada por el diario de Siri en el que Vagnozzi responde perfectamente a este papel.

manas y sobre todo en los trabajos de la Comisión mixta. Pues coincidiendo con el debate sobre el *De unitate*[137] y sobre el *De ecclesia* estaba trabajando también esta comisión, donde la minoría derrotada resistía lo que podía para echar por tierra la nueva orientación conciliar que se había perfilado en el debate sobre el *De fontibus* y que se había confirmado en los últimos días. El propio Tromp dejaba caer por todas partes que el nuevo esquema *De fontibus* era hermano gemelo del primero[138]. Ya nos hemos referido varias veces a la iniciativa de algunos cardenales de dirigirse directamente al papa con una carta para impedir la marcha de los acontecimientos, sobre todo tras la caída del *De fontibus*. La carta llevaba la fecha del 24 de noviembre y estaba firmada por 19 cardenales[139]. El principal promotor fue el cardenal Ruffini[140]. La carta insistía en la necesidad de que el Concilio «afirme al menos algunos principios doctrinales para garantizar la fe católica frente a los errores y desviaciones que pululan un poco por doquier» y en particular: 1) la revelación es un hecho externo y público, históricamente verificable; 2) la tradición «divina y católica» es, además de la Escritura, vehículo de la revelación; 3) la Tradición es necesaria para garantizar el valor de la Escritura y para interpretarla; 4) Escritura y Tradición son la regla remota de la revelación, la próxima es el magisterio; 5) si es legítimo interpretar la Escritura con criterios racionales y literarios, es importante sobre todo emplear los principios de la hermenéutica católica que se resumen en: a) el *sensus Ecclesiae*; b) la interpretación moralmente unánime de los Padres; c) la analogía de la fe; 6) la renovación de los estudios bíblicos debe realizarse según los criterios establecidos por las encíclicas *Providentissimus Deus*, *Divino afflante Spiritu* y *Humani generis*. Se ponía a continuación una serie de ejemplos de autores y estudios que demostraban que los errores es-

137. En el primer periodo del Concilio, la primera sesión plenaria de la Comisión mixta tiene lugar el 25 de noviembre y por tanto la víspera del debate sobre el *De unitate*; la segunda el 27 de noviembre; la tercera, el 4 de diciembre; la cuarta, el 5 de diciembre, y la quinta el 7 de diciembre. Se trata evidentemente de las sesiones plenarias, sin tener en cuenta las sesiones de las subcomisiones (cf. *Relatio* Tromp).

138. JCng, nota del 26 de noviembre.

139. Los firmantes son: Gonçalves Cerejeira, Santos, Godfrey, Heard, Copello, Concha, McIntyre, Bacci, Agiagianian, de Barros Câmara, de Arriba y Castro, Caggiano, Ruffini, Wyszynski, Urbani, Traglia, Quiroga Palacios y Antoniutti. En cuanto a la fecha, conviene advertir que en la nota correspondiente al sábado, 25 de noviembre, Urbani habla aún, en su diario, de una reunión celebrada a las 7 de la tarde «con el cardenal Ruffini para entregar esta carta al papa sobre los peligros 'bíblicos'». Esta nota podría indicar que la carta se envió el 25 por la tarde o incluso después.

140. Cf. F. Stabile, *Il cardinal Ruffini e il Vaticano II. Le lettere di un «intransigente»*: CrSt 11 (1990) 83-113. El texto de la carta, con la lista de los cardenales a quienes se invitó a que la suscribieran (es interesante que algunos de ellos como Spellman, Gilroy y Browne no aparezcan luego entre los firmantes) (cf. *ibid.*, 24-126). Resulta difícil valorar el significado de cada una de las adhesiones. Por ejemplo, Urbani, en una nota de su diario, con fecha del 22 de noviembre, dice que en el encuentro en que se aprueba la propuesta, él procura «atenuar la postura de Ruffini», pero le parece «oportuno aceptar porque es la única forma de influir desde dentro». Parece, pues, que en este momento Urbani haya querido hacer de mediador dentro de la posición más extrema.

taban esparcidos un poco por todas partes[141]. Finalmente, para reforzar los argumentos, se aducían algunas declaraciones públicas del cardenal Bea.

El secretario de Estado[142] enviará oficialmente la carta al «presidente» de la Comisión mixta, Ottaviani, con fecha del 4 de diciembre, y Ottaviani la hará llegar al día siguiente, adjuntándole una interpretación suya.

La Comisión mixta estaba presidida conjuntamente por Ottaviani y Bea, siendo vicepresidentes Liénart y Browne y secretarios S. Tromp y J. Willebrands[143]. En la primera sesión se decidió que el esquema se titulase *De revelatione* y que se formaran cinco subcomisiones de acuerdo con los cinco capítulos de que constaba: la primera sobre las relaciones entre Escritura y Tradición (copresidentes, Frings y Browne); la segunda, sobre la inspiración, inerrancia y composición literaria de la Escritura (copresidentes, König y Santos); la tercera, sobre el Antiguo Testamento (copresidentes, Meyer y J. Lefebvre); la cuarta, sobre el Nuevo Testamento (copresidentes, Ruffini y Liénart); y quinta, sobre la Sagrada Escritura en la Iglesia (copresidentes, Quiroga Palacios y Léger). El cardenal Frings, apoyado por Liénart, propuso además que, como algunos habían pedido en el aula, se incluyera un proemio con talante pastoral y ecuménico. Pero Ruffini propuso la instancia fundamental de la minoría: Para obviar la objeción de que no había por qué repetir viejas condenas, sostuvo que el modernismo y los errores condenados habían surgido después del Vaticano I y que por tanto había que proceder contra ellos por ser errores nuevos[144]. De todos modos, pasó la propuesta de Frings y también el nombre del relator, el obispo Garrone.

141. Los ejemplos procedían de publicaciones con su correspondiente *imprimatur*. Los autores acusados eran: Dubarle, por un artículo sobre el pecado original; De Fraine, por algunas afirmaciones sobre la historia de los patriarcas; F. Heyrinck (nombrado expresamente como profesor en el seminario de Brujas); una recensión de la «Rivista Biblica» que no criticaba un artículo de H. Schlier publicado en la revista católica «Biblische Zeitschrift». No se preocupaba de citar a los autores (ni a Dubarle ni a De Fraine se les nombraba), la única preocupación era que se trataba de publicaciones autorizadas por la autoridad eclesiástica o de profesores autorizados a enseñar en instituciones eclesiásticas. Entre las cartas de Ruffini hay una carta de respuesta al cardenal Döpfner, que en marzo de 1963 le envió una protesta escrita por su ataque a Schlier (cf. F. M. Stabile, *Il cardinal Ruffini...*, 127-128).

142. Cf. una copia de la carta del secretario de Estado en H. Sauer, *Erfahrung und Glaube...*, 223, n. 5. Hay que subrayar lo «extraño» del procedimiento. Ottaviani no era presidente único de la Comisión mixta, sino que compartía el cargo con Bea. ¿Por qué pues la carta se envía sólo a Ottaviani? En cualquier caso, éste se apoya en la iniciativa de Cicognani y la interpreta («legitime exinde deduci poterit»), como «transmissio facta [...] iussu Summi Pontificis», como una invitación a tener en cuenta las instancias firmadas por los diecinueve cardenales durante los trabajos de la propia Comisión mixta (cf. el texto de Ottaviani, *ibid.*, 224, n. 6).

143. La composición fue publicada en «L'Osservatore Romano» con fecha del 25 de noviembre, pero salió el 24. Para la composición de las cinco subcomisiones y la descripción de sus trabajos, cf. H. Sauer, *Erfahrung und Glaube...*, 221ss.

144. Esta postura, en cierto modo paradójica, después de la aclaración oficial del objetivo del Concilio por el Papa, tiene que ver con la carta ya citada de los diecinueve cardenales al papa. Pero, como hemos visto, aún no se le había enviado oficialmente a la comisión. ¿Hay que suponer, pues, que la decisión de enviársela oficialmente fue un intento *in extremis* de ganarse a la comisión para esta postura?

La contrapropuesta volvió intacta en la segunda sesión, el 27 de noviembre. Mientras el cardenal Frings remachaba la decisión conciliar de no discutir ya más sobre el viejo esquema, Ruffini sostenía que eso era excesivo y que bastaba con reformarlo en lo que fuera posible[145]. La decisión fue un compromiso algo retorcido, pues consistía en tomar como base el texto viejo una vez sometido a una revisión a fondo. Es decir, justamente lo contrario de lo que el Concilio había decidido, pero quizás fue decisiva la intervención de Bea que, según el protocolo Laberge, logró poner a todos de acuerdo afirmando que «de la remodelación es posible que salga un nuevo esquema, que sin embargo será el efecto y no la base» (del trabajo de remodelación)[146].

En esa misma segunda sesión se presenta y discute el borrador del proemio redactado por Garrone[147]. Es un texto que desarrolla en siete puntos un concepto de la revelación que intenta conciliar con la visión neoescolástica (*revelatio ut locutio Dei*) algunos avances de la teología contemporánea. Dios ha concedido a los hombres el don de la revelación para manifestar el misterio de su subsistencia en tres personas y el «sacramento escondido en Dios desde siglos». Esta revelación es inaccesible a la razón humana (n. 1). Y se nos ha comunicado por Cristo, en quien está contenida en plenitud (n. 2). Pero ya en los orígenes del género humano, Dios no privó a los hombres de su testimonio y en el Antiguo Testamento se vislumbra y prepara la revelación del Nuevo (n. 3). En Cristo acontece la revelación última y completa, y se condena la postura de quienes sólo ven en el cristianismo la última fase de la historia religiosa de la humanidad (n. 4). La revelación no se realiza sólo «mediante un hablar», *per locutionem*, sino también «mediante las obras de la historia de la salvación». Y Cristo manifiesta también su divinidad no sólo con palabras, sino también con hechos (n. 5). La revelación no puede manifestar los misterios de la participación sobrenatural de los hombres en la vida de Dios sin afirmar las verdades naturales unidas a ellas, iluminando también así «la naturaleza de la vida temporal de los hombres» (n. 6). La palabra reveladora no es sólo un enunciado, sino también una *virtus*, una «energía» divina más eficaz que una espada de dos filos (n. 7).

La discusión del proemio sigue durante la sesión siguiente (4 de diciembre) pidiéndose que se le siguiera mejorando y discutiendo[148]. En la misma sesión, Brow-

145. *Ibid.*, 225, sobre la base del protocolo de L. Laberge. A este protocolo, que está en el Archivo del Vaticano II, se deben las principales noticias sobre el debate de la Comisión mixta. El texto del protocolo sobre la última reunión de la Comisión mixta, el 7 de diciembre, está parcialmente editado en *ibid.*, 678-683, que ha puesto entre paréntesis «kurze inhaltliche Zusammenfassungen».

146. *Ibid.*, 226, n. 12.

147. F-McGrath 5, 2, 21.

148. El 5 de diciembre se presenta un primer texto corregido del proemio, que comenzaba citando la primera Carta de Juan (1, 2-3), texto que quedará en la redacción final. Se trataba de un texto más salpicado de citas bíblicas y con un lenguaje menos escolástico. Se evitaba la formulación formal de la condena que reduce el cristianismo a la fase final de la evolución religiosa del hombre (cf. F-McGrath 5, 2, 24). Pero tampoco se aprobó esta remodelación y se pidió otra consulta escrita a los miembros de la Comisión mixta (cf. S. Tromp, *Relatio*, n. 7, p. 7).

ne habló de los conflictos y dificultades de la primera subcomisión, que estaba trabajando sobre las relaciones entre Escritura y tradición.

Fue sin embargo en la sesión del 5 de diciembre cuando se leyeron y discutieron los proyectos sobre los capítulos II, III, IV y V del esquema, remitiendo a la sesión del 7 de diciembre el capítulo realmente problemático, es decir, el capítulo I[149].

El cardenal König es el relator del capítulo II[150]. Al describir la naturaleza de la revelación, evita citar los términos exactos de la *Providentissimus Deus* y recurre más bien al motivo patrístico de la condescendencia divina.

> Este hablar divino significa una condescendencia de Dios, pero también una elevación del hombre. Condescendencia, «ya que Dios, a través de los hombres, habla a la manera de los hombres y nos busca justamente hablando de este modo» (Agustín, PL 41, 537); elevación, porque Dios ha asumido el lenguaje humano «en todo, menos en el error». Y es precisamente esta acción de Dios, que no disminuye ni suspende el proceso humano del decir ni del escribir, que consiste en la moción carismática del Espíritu Santo, lo que llamamos inspiración.

Consecuencias de la inspiración son, en primer lugar, que la Escritura contiene de forma peculiar la doctrina salvífica, y también que no puede afirmar nada falso. Al magisterio le compete la interpretación «autoritativa» de la Escritura. En las cuestiones no resueltas definitivamente por el magisterio hay que tener en cuenta el consenso unánime y dogmático de los Padres, de la tradición y de la analogía de la fe. Como la Escritura es, sin embargo, una palabra humana, son útiles todas las ciencias y técnicas de interpretación del lenguaje humano. Por eso se recomienda el uso de la crítica textual, lingüística, literaria, de la arqueología, de la filología, etc.

El cardenal Lefebvre y el obispo Scherer son los relatores del capítulo III. Se subraya el carácter perenne y la importancia del Antiguo Testamento, porque revela cómo actúa Dios con los hombres y cómo éstos deben comportarse con Dios y con el prójimo. Goza, pues, de autoridad en la Iglesia. «Pues aunque algunas cosas del Antiguo Testamento, adecuadas sólo para el tiempo de la preparación, hayan sido abrogadas con la Nueva Ley, sin embargo todo el Antiguo Testamento, asumido en el Nuevo Testamento, forma parte de la única revelación y adquiere y manifiesta un sentido más profundo. Por eso la Iglesia reconoce con reverencia los libros del Antiguo Testamento como Escrituras suyas»[151].

El texto del capítulo IV, preparado sustancialmente por Cerfaux, es presentado por Charue[152]. Se afirma en primer lugar el origen apostólico de los cuatro evangelios, porque los mismos apóstoles y los «hombres apostólicos» nos han dejado en ellos su predicación. La Iglesia «firmiter et constantissime tenuit ac tenet» que

149. En la reconstrucción de los trabajos sigo aquí la relación de Tromp.
150. F-McGrath 5, 2, 23.
151. F-McGrath 5, 2, 18.
152. JDpt, nota del 5 de diciembre; F-McGrath 5, 2, 19.

los cuatro evangelios nos transmiten realmente lo que Jesús hizo y enseñó. Aunque sean un reflejo de la predicación y no tengan por completo el talante de los escritos históricos de hoy, «nos transmiten la historia verdadera y sincera». Compete a los exegetas, bajo la guía del magisterio, lograr una correcta inteligencia de los pasajes evangélicos que necesitan una exposición «cierta y definida», de manera que «se madure el juicio de la Iglesia» (referencia a la *Providentissimus Deus*). Los demás libros del Nuevo Testamento son útiles para confirmar y profundizar la doctrina de Cristo y la fuerza salvífica de su obra.

El capítulo V fue presentado por el cardenal Léger. Se recomienda la máxima veneración del Antiguo y del Nuevo Testamento; se quiere promover la preparación de traducciones muy cuidadas que permitan a todos acercarse a la Escritura, a pesar de la preferencia por la Vulgata «en cuanto jurídicamente auténtica»; La Iglesia, instruida por el espíritu, «busca siempre una inteligencia más profunda de las Escrituras y con ellas apacienta a los fieles». La teología tiene «su fundamento y su primer argumento» en la palabra de Dios y por tanto se refuerza y rejuvenece con la sagrada Escritura. Pues la Escritura «no sólo contiene la palabra de Dios, sino que es realmente palabra de Dios» y por tanto alimenta y fortalece también el ministerio de la palabra, es decir, la predicación pastoral. Por eso jamás se debe abandonar el estudio de la Escritura y los ministros están obligados a comunicar a los fieles este tesoro espiritual, sobre todo en la liturgia. A su vez, los fieles, guiados por el magisterio, deben acceder al texto sagrado bien en la liturgia, bien mediante instituciones específicas. Compete a los obispos lograr que los fieles utilicen correctamente la Escritura.

La discusión que sigue a las relaciones no suscitó ninguna tensión especial. Tromp se limita a anotar: «Se propusieron enmiendas a cada uno de los capítulos. El eminentísimo cardenal Bea propuso que, una vez incorporadas las enmiendas a los capítulos, se encomendara la redacción literaria a una subcomisión especial, dejando intactos los elementos doctrinales».

Muy distinto fue el decurso de las cosas en la tarde del 7 de diciembre, prácticamente al final de los trabajos conciliares, en la última reunión de la Comisión mixta. El tema es la relación entre Escritura y Tradición[153]. Presiden Ottaviani y Bea. Comienza Parente[154] reiterando la clásica interpretación católica postridentina: «Es cosa cierta que la tradición oral que viene de los apóstoles, instruidos por Cristo y por el Espíritu Santo, *se extiende más* (o *contiene más*) que la Sagrada Escritura *en las cosas relacionadas con la fe y las costumbres*; por consiguiente, aunque la revelación es única, nos llega a nosotros por dos medios distintos, medios que, en el uso de la Iglesia católica, han sido llamados, con buen criterio, fuentes»[155].

153. Nuestra reconstrucción se basa sobre todo en los materiales del F-McGrath, en el protocolo de Laberge publicado por H. Sauer (*Erfahrung und Glaube...*, 678-683) y, obviamente, en la relación de Tromp.

154. Cf. su intervención en el F-McGrath 5, 2, 12.

155. «Certum est Traditionem oralem ab Apostolis profluentem, sive a Christo sive a Spiritu Sancto edoctis, *latius patere* (vel *plus continere*) quam Sacram Scripturam *in his quae ad fidem et*

En sus anotaciones a la propuesta de texto, Parente dice que la subcomisión no había llegado a un acuerdo justamente en este punto, que a su juicio es patrimonio común de la teología postridentina, a excepción de unos pocos teólogos contemporáneos «fuertemente conmovidos por el ecumenismo», que quieren poner la Escritura como fuente única y suficiente de la revelación. Parente defiende que su expresión «la tradición se extiende más que la Escritura» es una fórmula moderada que pretende salvar la doctrina verdadera y a la vez no molestar a los hermanos separados.

La intervención inmediata del cardenal Bea trata de poner el remate final: apelando a la alocución pontificia del 11 de octubre, no le parece oportuno dirimir la cuestión. Todos admiten la tradición, pero su extensión es una cuestión discutida entre los teólogos, y el Concilio debe dejar libertad en este punto.

A Bea le replica Ottaviani, que sostiene la posición contraria. Bea pide entonces que se vote. Ruffini objeta que es imposible seguir adelante a la vista del manifiesto desacuerdo entre ambos presidentes. Heenan pide que en todo caso el voto sea secreto. Ruffini vuelve a tomar la palabra para decir que, a su juicio, la cuestión de la mayor extensión de la tradición respecto a la Escritura es una cuestión de fe y no una cuestión discutida, ya que se trata de saber dónde está la «revelación plena». Bea precisa que la revelación plena está «en la Escritura y en la Tradición».

En un determinado momento intervienen en la discusión los teólogos presentes. Tromp sostiene que el tema «afecta a los principios». Pues lo cierto es que sólo por la Tradición conocemos la existencia del canon de las Escrituras. Aduce a este respecto el pensamiento de algunos Padres (Epifanio y Agustín). Aporta también el pensamiento de algunos protestantes y revela la confidencia de un observador, el profesor H. A. Oberman, de Harvard, que quiere escribir un artículo contra la interpretación que Geiselmann hizo de Trento. No se trata de que haya que dejar de analizar la cuestión sólo porque alguien (o sea, Geiselmann) se salga del tiesto.

A Tromp le replica Rahner[156]. Aparte de la canonicidad y de la historicidad de la Escritura, no se está obligado a sostener que haya otras verdades que, al menos implícitamente, no estén en la Escritura. La tradición también ha experimentado el proceso de explicitación que han sufrido algunas verdades de la Escritura. Los testimonios de Epifanio y de Agustín no pueden considerarse dirimentes. Y cabe incluso preguntarse si han querido hablar de una verdadera y propia verdad de fe o de un simple *theologumenon*.

Al llegar a este punto, y por tratarse de interpretaciones de la enseñanza de los Padres, Ottaviani recurre a un especialista en el pensamiento patrístico, el padre

mores spectant; ideoque una cum sit Revelatio, duobus tamen distinctis mediis ad nos usque pervenit, quae media *fontes* in Ecclesia catholica appellari merito consueverunt». Las palabras en cursiva están subrayadas en el original.

156. La síntesis de su intervención en el protocolo Laberge no es sin embargo demasiado clara.

van den Eynde, que propone algo que le parece una fórmula de compromiso: dígase solamente que la tradición «se extiende más ampliamente» y no se ponga ningún ejemplo para que la cuestión pueda discutirse libremente. Rahner se muestra dispuesto a aceptar la fórmula de «se extiende más ampliamente», siempre que se entienda el canon de la Escritura, etc.[157].

Después de estas intervenciones, la discusión se deteriora por completo. Bea intenta decir que de lo que se trata es sólo de la necesidad o no de añadir algo a lo que ya se dijo en Trento. Pero ya nadie se escucha. Al final se somete a votación una fórmula de Bea que modificaba bastante, aunque no del todo, la fórmula de Parente: «Los tesoros de la revelación divina se contienen no sólo en la sagrada Escritura, sino también en la sagrada Tradición, que desde los apóstoles, instruidos por Cristo y por el Espíritu Santo, ha llegado hasta nosotros (Conc. de Trento, ses. IV; Conc. Vatic. I, ses. III). Más aún, algunas verdades reveladas, sobre todo las que se refieren a la inspiración de cada uno de los libros, a su canonicidad y a su autenticidad, sólo son conocidas y aclaradas gracias a la Tradición»[158].

La proposición sometida a votación obtiene 19 votos a favor, 16 en contra y 6 abstenciones. Frings contesta el resultado porque no llega ni a mayoría absoluta, siendo así que se requería una mayoría de dos tercios. Ottaviani rechaza la protesta dc Frings, pero dijo estar dispuesto a remitir el tema al papa a través de la secretaría de Estado. Liénart trata de echar agua al fuego, afirmando que en el fondo de lo único que se trata es de proponer un texto para discutirlo en el próximo mes de septiembre.

La última parte de la reunión examina la protesta de De Smedt contra la carta de los diecinueve cardenales y contra la gravísima acusación que contiene. Ruffini precisa que no se trata de una acusación, sino de la «manifestación de nuestra angustia». De Smedt lamenta que la iniciativa no se haya mantenido en secreto. Ottaviani responde que si ni siquiera el papa ha impuesto ningún secreto, mucho menos va a hacerlo él.

Concluía así de triste la última actividad de un órgano del Concilio en el primer periodo de su celebración.

El día siguiente, 8 de diciembre, en la alocución conclusiva del primer periodo[159], Juan XXIII hace su propia lectura de este periodo inicial. Y resalta lo mucho que ha costado llegar a un consenso, clara muestra ante toda la sociedad de la san-

157. Según el resumen de la sesión que hace Daniélou a Congar, Rahner pide expresamente a Tromp que precisara este punto, pero Tromp no responde (JCng, nota del 11 de diciembre de 1962).

158. «Divinae Revelationis thesaurus non solum in S. Scriptura, sed etiam in S. Traditione asservantur, quae quidem ab Apostolis, sive a Christo sive a Spiritu Sancto edoctis, profluens ad nos usque pervenit (Conc. Trid. Sess. IV; Conc. Vat. I. Sess. III). Immo quaedam veritates revelatae, praesertim quae ad inspirationem singulorum librorum, canonicitatem et integritatem singulorum librorum spectant, nonnisi ex Traditione innotescunt et clarescunt». Uno de los descontentos es Frings, que basa su desacuerdo en que el adverbio «praesertim», implica que hay también otras y que la fórmula termina condenando implícitamente la posición manifestada por Geiselmann.

159. AS I/4, 643-649.

ta libertad de los hijos de Dios; subraya el gran acierto de escoger el esquema litúrgico como tema inicial; remite también al compromiso en la intersesión y a las tareas de la nueva Comisión de coordinación, y finalmente manifiesta su esperanza en ricos frutos para la vida de la Iglesia.

Se trata, en resumen, de un adiós a su Concilio, al que ya no volvería a ver reunido. Una alocución muy distinta de la de apertura, auténtica piedra de escándalo en la que habían tropezado los que eran reacios a su «aggiornamento».

8
El Concilio se decide en el intervalo. La «segunda preparación» y sus adversarios

JAN GROOTAERS

1. *Incertidumbre y confusión*

La intersesión 1962-1963 comienza con incertidumbre y cierta confusión. Lo primero que hay que subrayar a este respecto es que sería un error de perspectiva creer que la toma de conciencia de la «mayoría» de la asamblea haya progresado y crecido gradual y continuamente durante el otoño de 1962 y la intersesión. En realidad no fue así. Poco importa que los cronistas de la época recurran a metáforas de la meteorología (y hablen de borrascas, de tiempo claro, de amenaza de temporales) o a términos de la fisiología (accesos de fiebre, convalecencias, estados depresivos). Lo que es bastante claro es que la tendencia mayoritaria del Vaticano fue conquistando a tirones su libertad conciliar y aprendió a utilizarla correctamente. Esto sucedió mediante movimientos de flujo y de reflujo. Los padres más realistas no se dejaron arrastrar por la euforia circunstancial de la clausura de diciembre de 1962 y sabían muy bien que todavía faltaba mucho para conquistar la causa de la renovación.

La suspensión de las actividades normales de la asamblea conciliar desde diciembre de 1962 a septiembre de 1963 era particularmente propicia para un amplio reflujo de los resultados alcanzados pero aún no realmente asimilados. En cierto modo, durante la intersesión Roma había quedado vacía porque los obispos se habían ido a sus diócesis y había desaparecido la prensa indiscreta. Para algunos, era el momento soñado para tratar de recuperar el tiempo perdido tanto en las comisiones que trabajaban a puerta cerrada como en las instancias rectoras de la curia. El destino de los romanos que «se habían pasado al terreno de los bárbaros», es decir, de los centroeuropeos, no era nada envidiable, porque habían perdido la protección del Concilio y tenían que atravesar por un desierto de soledad que los hacía vulnerables al resentimiento de la curia.

Para los padres conciliares que querían seriamente un *concilio abierto*, la puesta en marcha del Vaticano II había sido al principio un periodo de inquietud y de

incertidumbre. La votación del 20 de noviembre de 1962 (sobre las «fuentes de la revelación») suscitó por primera vez y durante algunas semanas una sensación de garantía en el porvenir de la tendencia mayoritaria. Y los líderes de esta tendencia aprovechan esta atmósfera gozosa para reorganizar los trabajos futuros y la puesta en marcha de una autoridad supervisora, la Comisión de coordinación.

Ya a comienzos de noviembre de 1962, el padre E. Schillebeeckx, en una entrevista muy clarividente para esa época, estaba convencido de que probablemente el Concilio tendría dos fases. En la primera cabía pensar que la tendencia conservadora no lograra que se aceptaran los esquemas preparatorios –lo que ya era un triunfo importante que dejaba a salvo la libertad de la teología moderna–; y podía suceder que en la segunda la tendencia abierta fuera capaz de lograr incluso que se aceptaran sus propios esquemas[1].

Pero desde finales de 1962 hasta finales de enero de 1963 se ve claro que muchos de los esquemas preparatorios que se creía arrinconados seguían teniendo mucha influencia, de ahí que la confianza de la mayoría recibiera un duro golpe. En ese momento hay tres clases de esquemas: 1) Los de la reforma litúrgica y medios de comunicación social, cuyo proceso en comisión sigue un ritmo normal; 2) los esquemas discutidos *in aula*, pero que en comisión tienen aún que superar ciertos obstáculos; y 3) los esquemas preparatorios incluidos en la selección de principios de diciembre, pero que todavía no han sido discutidos ni en asamblea plenaria ni en comisión conciliar[2].

En cuanto a los segundos, la resolución ambigua que puso fin a la confrontación sobre «la unidad de la Iglesia» y la falta de conclusiones formales después del movido debate sobre el *De ecclesia* preocupaban mucho en los círculos de la mayoría. En efecto, tendrá que llegar el mes de mayo para que los impulsos de la Comisión de coordinación pongan en marcha la renovación de algunos esquemas, en concreto del *De oecumenismo* y del *De ecclesia.* Este avance hará que la mayoría tenga la sensación de que, a fin de cuentas, podía proceder con circunspección, pero también con confianza.

Habrá, pues, que luchar durante varios meses para lograr que se renuncie a esquemas decepcionantes, poco útiles, y esta labor de crítica negativa no resulta nada agradable. A continuación vendrá la fase constructiva, a la que habrá que entregarse sin saber nunca exactamente hasta dónde se podrá llevar a la corriente innovadora sin que se resquebraje el sistema.

Por otra parte, los límites de lo que parecía que se podía hacer eran inseguros. Pues el compromiso que se había alcanzado en febrero en un comité de redacción y

1. J. Grootaers, *Twee concilie-theologien*: De Maand 5 (1962) 606.

2. En una famosa entrevista que el padre Johann Hirschmann concedió el 31 de enero a Radio Vaticana, el jesuita alemán distinguió dos clases de comisiones: las que trabajan en cuestiones que les ha confiado el Concilio en asamblea general (y tras la discusión de esta última) para revisar los textos, y las comisiones que tienen una tarea diferente, o sea, la de reducir, recoser y revisar los proyectos redactados por las comisiones preparatorias basándose en las indicaciones que se han dado en el primer periodo del Concilio (cf. DV 60 [1963] 343-346).

que parecía aceptable, tres meses después les podía parecer ya obsoleto a los obispos e incluso a los mismos expertos. Lo que había que hacer, en definitiva, era darse prisa y conservar una mayoría coherente ante un campo adverso que estaba espiando y esperando las primeras señales de discordia y los primeros naufragios para imponer la vuelta a los esquemas de la fase preparatoria que habían sido criticados.

Pero el intermedio del Vaticano II no sólo se mueve en un mar de incertidumbres, sino también en un clima de relativa confusión, a la que al principio contribuyen bastante algunos miembros eminentes de la Comisión de coordinación, pero que a largo plazo la autoridad de la comisión logrará dominarla.

La causa principal de la confusión es el amontonamiento de textos convergentes. Aunque el primer periodo conciliar acabó con bastante indefinición para no humillar a los que habían dirigido la fase preparatoria, estos últimos no tendrán demasiado en cuenta este espíritu conciliador, y se mueven obstinados tratando de obstaculizar todo lo posible para recuperar los esquemas preparatorios. En los primeros meses de esta transición entre los dos primeros «hechos» del Vaticano II, algunos esquemas preparatorios se mantienen en el orden del día justamente mientras aparecen otros esquemas oficiales para sustituirlos.

Esta superposición de textos en circulación se manifiesta a tres niveles: en la Comisión de coordinación, en algunas comisiones del Concilio en Roma, y entre los obispos en sus diócesis o en sus Conferencias episcopales. Es normal que esta superposición de textos alarme a los padres y cree confusión.

En la Comisión de coordinación se trata sobre todo de intentos de algunos cardenales para volver atrás. Desde la primera sesión de la comisión, el cardenal Cicognani dice que hay que evitar que nuevos esquemas sustituyan al material que con tanto cuidado se ha preparado y enmendado durante la fase de preparación, dejando siempre abierta la posibilidad de introducir correcciones[3]. El cardenal Confalonieri habla largo y tendido sobre los méritos del procedimiento de la fase preparatoria[4]. El cardenal Suenens sale al encuentro de los partidarios de los esquemas preparatorios al asegurar que el nuevo *De ecclesia* aprovechará el sesenta por ciento del material del esquema preparatorio del mismo nombre.

En marzo el cardenal Cicognani intenta poner a salvo el esquema para las Iglesias orientales[5] y ya en julio el padre Tromp se queja constantemente de que se hayan arrinconado los esquemas preparatorios[6].

El influjo de la Comisión de coordinación en el proceso de la intersesión fue muy importante. Juan XXIII manifestó claramente su deseo de que los obispos se incorporaran al trabajo de la comisión –sobre todo en su alocución de clausura y en su carta de directrices *Mirabilis ille* del 6 de enero de 1963–, pero no se dio la necesaria publicidad a estos trabajos para que los padres pudieran seguir a distan-

3. AS V/1, 54-55.
4. AS V/1, 56.
5. AS V/1, 480.
6. AS V/1, 637.

cia los pasos de la segunda preparación que se estaba desarrollando en Roma[7]. El mismo Garrone manifestó su deseo de que se informara a los obispos en sus diócesis de la nueva distribución de los esquemas, para evitarles un trabajo inútil[8].

Pero en las comisiones conciliares la confusión es mucho más evidente. He aquí un botón de muestra. Una de las cuestiones es la fecha tope para que los obispos envíen a la secretaría del Concilio sus observaciones y propuestas de enmiendas dirigidas a las comisiones competentes. Para el esquema *De ecclesia* el *terminus ad quem* primeramente fue el 28 de febrero (fijado a comienzos de diciembre) y ahora se traslada al mes de julio (según una circular de abril). El padre Tromp, secretario de la Comisión doctrinal, no deja de ironizar sobre el tema, pero se olvida de precisar que en el primer caso se trata del *De ecclesia* versión Tromp, mientras que en el segundo se trata del *De ecclesia* versión Philips[9].

Como más tarde indicaremos, algunas comisiones ignoran las elecciones con las que el Concilio ha renovado su composición para convertirlas en «comisiones conciliares». La Comisión preparatoria para el apostolado de los laicos, por ejemplo, seguirá trabajando en su esquema, en noviembre de 1962, sin convocar a los miembros elegidos en octubre[10]. Además, la Comisión preparatoria sobre la función de los obispos hará oídos sordos a las instrucciones de la Comisión de coordinación y no convocará en reunión plenaria a la comisión conciliar.

En diciembre de 1962, el padre Tromp no se abstiene de elogiar ante la prensa los esquemas preparatorios que a su juicio reflejan las distintas escuelas teológicas a las que ha apelado la comisión ya antes de la apertura del Concilio[11]. Pero a finales de julio de 1963, cuando la Comisión doctrinal del Concilio lleva ya varios meses trabajando en un proyecto totalmente revisado y ya enviado, lo que sigue preocupando realmente a Tromp, secretario de esta comisión, es el destino del *De ecclesia* preparatorio y redacta y distribuye sin titubear una relación de 26 páginas donde resume las observaciones de 130 padres a su esquema, que desde el 5 de marzo de 1963 ya no figura en el orden del día[12].

La Comisión preparatoria de las escuelas católicas y de las universidades, que formalmente había dejado de existir desde octubre de 1962, sigue funcionando de hecho hasta diciembre. En 1963 se distribuye un proyecto de texto preparatorio

7. En el documento de trabajo de G. Dossetti, con fecha del 18 de enero de 1963, se insistía mucho en este punto (cf. ISR, F-Dossetti I, 7, bajo el título *Importanza e criteri di funzionamento della Commissione Coordinatrice*, 8).

8. JCng, 5 de marzo de 1963.

9. Sin embargo, estas precisiones sí se hacen en AS II/1, 467.

10. Según la relación de la comisión, las dificultades para colaborar con los «nuevos miembros» se debían a que no habían intervenido en la preparación del esquema preconciliar y que por eso no eran sensibles a la concepción de ese texto. Cf. *Acta commissionis conciliaris «De fidelium apostolatu»*, 2, F-Philips, no inventariado.

11. Cf. la entrevista que concede el jesuita holandés al periódico «De Gelderlander», 18 de diciembre de 1962, reproducida en «Katholiek Archief», XVIII, n. 5, 1 de febrero de 1963, 108-115.

12. S. Tromp, *Relatio de observationibus factis a patribus concilii circa primum schema constitutionis De ecclesia* (escrito a máquina), en F-Florit, ISR.

sobre las escuelas católicas. La subcomisión para las enmiendas, que pertenece a la fase preparatoria, sigue trabajando hasta finales de 1962.

Es muy probable que el «desorden» de los textos haya provocado graves inconvenientes y evidente malestar en las relaciones entre las diócesis y las Conferencias episcopales.

En su circular del 30 de abril de 1963, el cardenal secretario de Estado anuncia a los obispos que se les envía una serie de esquemas revisados por la Comisión de coordinación y por el papa. Las observaciones se han de enviar lo más tarde en julio. Se trata de doce esquemas, que en su mayoría serán enviados en mayo. En julio se enviarán otros dos textos. La falta de comunicación con las diócesis hará que los padres conciliares, que desconocen tanto el calendario como las actividades de la comisión, dediquen su tiempo y su esfuerzo a esquemas que ya no figurarán en el orden del día[13]. El episcopado holandés, por ejemplo, envía al cardenal Cicognani, a finales de febrero de 1963, una serie de observaciones en su mayoría sobre esquemas preconciliares[14].

Un buen ejemplo de «acuerdo a destiempo» es la reunión de seis obispos y seis expertos de Europa del norte celebrada en Metz el 29 de enero de 1963 sobre el esquema *De castitate, de matrimonio et familia et de virginitate*[15], el esquema de la Comisión teológica preparatoria inspirado por el padre Lio y publicado en 1962 bajo la autoridad del cardenal Ottaviani (parte I, 24 pp.; parte II, 50 pp.)[16].

En cuanto a las observaciones de los obispos franceses sobre el esquema sobre la Iglesia, se pueden distinguir claramente en ellas dos «oleadas» sucesivas, la primera sobre el *De ecclesia* preparatorio, y la segunda sobre el *De ecclesia* que lleva el nombre de G. Philips[17].

13. Los obispos más atentos tratarán de compensar la falta de información oficial con contactos personales. Cf. a este respecto la correspondencia de monseñor Villot, secretario adjunto del Concilio (Archivos diocesanos, París) o del cardenal Suenens con Prignon, rector del colegio belga en Roma (F-Prignon, CLG). Se podrían multiplicar los ejemplos.

14. Se sabe que Schillebeeckx era el autor de comentarios críticos en los que se inspiraron ampliamente los obispos holandeses.

15. Los participantes denuncian conjuntamente la falta de la apertura pastoral a la que se había referido el papa Juan y el peligro de maniqueísmo sobre la vida conyugal (cf. en s'Hertogenbosch [Holanda], F-Brouwers, Cartón 8).

16. Se había descartado este esquema al principio de la intersesión. Pero a continuación, y sin que lo supiera la comisión del esquema XVII, Tromp introdujo una nueva reelaboración redactada por el padre Lio que se vuelve a rechazar en mayo de 1963. Hubo todavía otro proyecto que trataba el matrimonio dentro del esquema XVII (primera versión) y que también naufragará en la Comisión de coordinación el 4 de julio de 1963.

17. La primera serie, de febrero de 1963, incluye las *animadversiones* de los obispos de la región de París, algunas proposiciones de la región apostólica del Este, de Angers y de Burdeos, de los obispos de Aix y de Marsella, y de monseñor Elchinger, coadjutor de Estrasburgo. La segunda serie, que se suele fechar en junio de 1963, es sobre el esquema renovado y contiene, por ejemplo, observaciones de la región apostólica de Angers, de las provincias de Aix y de Marsella, de la región parisina (París, Versalles, Meaux), sin hablar de las valoraciones de Daniélou, presente en muchas reuniones de obispos. Cf. los archivos de los jesuitas (Vanves), F-Daniélou. Dos «oleadas» parecidas se encuentran en el seminario mayor de Montréal (Québec): a) F-Léger, nn. 731, 718 y 750; y b) F-Naud. Sería fácil hallar ejemplos similares de los obispos alemanes y holandeses.

Cronológicamente, el último de los esquemas que provocaron la confusión entre diciembre de 1962 y octubre de 1963 fue el esquema XVII sobre la presencia de la Iglesia en el mundo. Era un proyecto que se había redactado en septiembre de 1963 a petición de la Comisión de coordinación y con el apoyo del cardenal Suenens. Pues bien, el fracaso de esta segunda versión del esquema en el segundo periodo del Vaticano II se ha achacado a menudo a la falta de información a los obispos sobre él[18].

Ante esta situación, no es difícil imaginar la perplejidad en la que se encontraban muchos obispos y Conferencias episcopales durante el primer semestre de 1963. Las instrucciones al principio de la intersesión habían apelado oficialmente a la colaboración de las Conferencias episcopales, pero éstas no pueden sino quejarse de la falta de comunicación de la que han sido víctimas. Por lo demás, esta confusión acabaría retrasando la renovación de los esquemas a discutir a partir del otoño de 1963.

2. *La Comisión de coordinación*

a) *La coordinación ante una segunda preparación del Concilio*

Al final del primer periodo, una amplia mayoría de los padres había sentido la gran necesidad de asegurar la continuación de los trabajos de las comisiones durante la interrupción de las reuniones plenarias para reducir y revisar los esquemas que se discutirían en el segundo periodo.

Esto era en realidad una «segunda preparación» del Concilio, que se caracterizaría sobre todo por su emancipación de las influencias conservadoras que habían presidido los trabajos de la mayoría de las comisiones preparatorias en 1961 y 1962. Hasta dónde se podría llegar en esta voluntad de rehacer los esquemas del Vaticano II era un tema que en este primer periodo se dejaba conscientemente sin definir.

Se trataba principalmente de proseguir la renovación del orden del día del Concilio aprovechando el impulso que la corriente mayoritaria había consolidado en las últimas tres semanas del periodo inaugural. Había que asegurar por encima de todo que siguiera el dinamismo que había surgido, aunque aún tímidamente. Este deseo de la mayoría de los padres se había manifestado ya en las votaciones, pero también en los discursos pronunciados a principios de diciembre por algunos de sus líderes como Lercaro, Léger, Döpfner, Suenens y Montini y que había impresionado profundamente a toda la asamblea. Entre bambalinas se deseaba una «supercomisión» para continuar los trabajos en ausencia de los obispos durante la intersesión.

18. Ph. Delhaye, que fue testigo del acontecimiento, escribe que muchos prelados que habían trabajado en la versión anterior, de mayo de 1963, y que no habían sido asociados a los trabajos de septiembre de 1963, pensaban que a muchos textos se les había descartado con demasiada precipitación. Cf. Ph. Delhaye, *Les origines du schéma et les premiers essais de rédaction*, en *L'Église dans le monde de ce temps*, Paris 1967, 227.

A primeros de diciembre de 1962 se precipitan los acontecimientos. Después de las intervenciones de los líderes pidiendo una reorganización a fondo del orden del día, el 6 de diciembre se anuncia que el papa, a raíz de la experiencia adquirida, ha dado las instrucciones necesarias para que se cree una *Comisión de coordinación* que en adelante tendrá autoridad sobre las comisiones conciliares para la revisión de los esquemas. Es claro que esta iniciativa, que parece radical, respondía a los deseos expresos y a las expectativas generales de la opinión conciliar.

1. Normas, directrices y orden del día

Pero el primer documento que afronta la Comisión de coordinación es sin duda la *brochure* de 11 páginas que se había distribuido el día antes y que se titulaba *Schemata constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in concilio disceptanda seligentur* y que contiene el texto completo de veinte proyectos escogidos de entre la masa absolutamente indigesta de setenta esquemas preparatorios que están a disposición de los padres conciliares.

Esta lista describe cada documento en su estadio preconciliar, es decir, en su fase preparatoria, sin ninguna alusión al debate que se ha hecho ya sobre algunos. Que el inventario se reduzca a sólo veinte esquemas, quizás pueda interpretarse como una concesión que se hace a la corriente mayoritaria de la asamblea.

De hecho, la distribución de este documento el 5 de diciembre de 1962 sin indicar su fuente, sorprende a todo el mundo. El origen de este índice se atribuye generalmente a la Secretaría general del Concilio, hipótesis que nunca ha sido desmentida por las deliberaciones del Secretariado *extra ordinem* presidido por el cardenal Siri, cuyas actas han sido objeto de una publicación hace algunos años[19]. Es probable, pues, que los colaboradores de Felici hicieran esta selección siguiendo las indicaciones de este Secretariado *extra ordinem.*

Aunque tímido, era el primer paso que permitían dar las instancias oficiales del Concilio hacia un orden del día conciliar más realista siguiendo las líneas preconizadas por la corriente mayoritaria. Sin embargo, al retomar una serie de proyectos de texto, de estilo y contenido totalmente «romanos», la lista era una medida a todas luces insuficiente para el *aggiornamento* que se había anunciado.

Al día siguiente, 6 de diciembre, se distribuía un segundo documento oficial que ahora se promulgaba en nombre del cardenal secretario de Estado, Cicognani, con la aprobación explícita del romano pontífice, por el que se creaba la Comisión de coordinación, la tan esperada *commissio princeps*, y que era su carta fundamental.

La proximidad de las dos comunicaciones daba a entender que el índice de los veinte esquemas era el orden del día de la nueva coordinación. Pero, en realidad, al terminar su primera sesión (enero de 1963), la Comisión de coordinación ya es-

19. Como apéndice a la biografía del cardenal Siri. Cf. B. Lai, *Il papa non eletto*, Roma-Bari 1993, 349-355.

taba lo suficientemente impuesta en los proyectos propuestos como para poder fijar por sí misma el orden de los trabajos. A propuesta del cardenal Urbani se aceptó una lista de diecisiete esquemas, con una nueva enumeración, como documento de trabajo que constituirá la base del orden del día siguiente.

La riqueza principal que aportó esta «guía» fue la aparición de un proyecto que reagrupaba en un mismo esquema otros proyectos sobre la sociedad contemporánea. A este esquema se le llamó *esquema XVII* por su lugar en la lista (*esquema XIII* desde la primavera de 1964, y *Gaudium et spes* tras su promulgación al final del Vaticano II, que es como se le conoce) a pesar de que entonces se titulaba *De praesentia ecclesiae in mundo hodierno* y de que este título cambiara todavía muchas veces. Si bien este índice del 27 de enero de 1963 es efectivamente el orden del día de la comisión, ésta también deliberó sobre algunos otros esquemas que luego desaparecieron, unos porque se cambiaron de sitio y otros porque se abandonaron[20].

2. La carta de la Comisión de coordinación

Así pues, al principio de la congregación del 6 de diciembre, penúltima de este periodo, fue cuando Felici comunica a los padres las medidas que se han tomado para asegurar la prosecución de los trabajos conciliares durante la intersesión[21]. Juan XXIII fundamenta sus instrucciones para la intersesión en su discurso inaugural del 11 de octubre de 1962 y concretamente en el pasaje donde subraya la necesidad de una adhesión renovada y serena a la enseñanza de la Iglesia y de una exposición de la doctrina católica a tono con los métodos de investigación y formulación literaria del pensamiento moderno, según las urgencias de un magisterio de talante fundamentalmente pastoral[22].

De hecho, el envío a los padres conciliares de los esquemas revisados es muy urgente. El *Ordo agendorum* prevé expresamente que, una vez recibidas las ob-

20. Enumeramos a continuación los documentos incluyendo su título y el relator de la Comisión de coordinación (Índice del 27 de enero de 1963 de la Comisión de coordinación, fijado por el cardenal Urbani): I. *De divina revelatione* (Liénart); II. *De ecclesia* (Suenens); III. *De beata Maria virgine* (Suenens); IV. *De episcopis et dioceseon regimine* (Döpfner); V. *De oecumenismo* (Cicognani); VI. *De clericis* (Urbani); VII. *De religiosis* (Döpfner); VIII. *De apostolatu laicorum* (Urbani); IX. *De ecclesiis orientalibus* (Cicognani); X. *De sacra liturgia* (Spellman); XI. *De cura animarum* (Döpfner); XII. *De matrimonii sacramento* (Urbani); XIII. *De sacrorum alumnis formandis* (Confalonieri); XIV. *De scholis catholicis* (Confalonieri); XV. *De missionibus* (Confalonieri); XVI. *De instrumentis communicationis socialis*; *De ecclesiae principiis* (...) (Suenens). Algunos esquemas no figuran en el índice del 27 de enero de 1963, pero están en el orden del día de la Comisión de coordinación. Son estos: A) *De deposito fidei* (Liénart); B) *De fidelium associationibus* (Urbani); C) *De castitate* (Spellman).

21. Juan XXIII pensaba en este momento que el segundo periodo del Vaticano II comenzaría el 8 de septiembre de 1963 y terminaría en Navidad del mismo año, y esperaba que con él se acabara el Concilio.

22. Estas instrucciones aparecen como *Ordo agendorum tempore quod inter conclusionem primae periodi concilii oecumenici et initium secundae intercedit* (4 páginas). En el «OssRom» aparece una versión truncada, donde por ejemplo falta el pasaje que preveía que el envío de los esquemas revisados se hiciera mediante las Conferencias episcopales (cf. G. Caprile II, 258).

servaciones de los obispos, las comisiones conciliares deberán decidir si conviene o no enmendar los esquemas en el sentido que se propone para terminar sometiendo los proyectos a la congregación general.

La composición de la Comisión de coordinación se comunica por carta el 14 de diciembre y el reparto de las tareas el 17 del mismo mes. Ambas cosas caracterizan esencialmente lo que se hizo a lo largo de los diez meses siguientes. En los dos párrafos que siguen hablaremos más extensamente de ellas[23].

Nos queda aún por mencionar las directrices del cardenal secretario de Estado durante el curso de la primera sesión de la Comisión de coordinación y las recomendaciones de Juan XXIII a esa misma congregación al comenzar la segunda sesión de trabajo[24].

Con estas directrices dice el santo padre que confía a los miembros de la Comisión de coordinación la labor de comunicar sus observaciones a las comisiones conciliares y de seguir de cerca la puesta en práctica de la tan anhelada coordinación[25]. Las recomendaciones del papa Juan XXIII en la apertura de la segunda sesión de la Comisión de coordinación (25 de marzo de 1962) recuerdan una vez más que es necesario asociar a la concertación a los cardenales que en los dos meses anteriores han dirigido el trabajo en sus respectivas comisiones. El tema de la *Iglesia* debe ser el eje principal del Concilio. Hay que suprimir las repeticiones y condensar los esquemas. Termina diciendo otra vez el papa que el concilio Vaticano II no se propone definir *quaestiones disputatae*, porque aunque la doctrina constituye el corazón de los trabajos, debe estar siempre en función del talante pastoral del Concilio y de sus aplicaciones prácticas.

3. La inspiración de Juan XXIII

Pero por encima de estas directrices formales destinadas expresamente a la Comisión de coordinación, hay que detenerse un instante más en la inspiración fundamental de Juan XXIII, que trataba de dinamizar en su conjunto la segunda preparación y que quería asociar a ese dinamismo a los obispos que habían vuelto a sus diócesis.

El discurso que pronuncia el papa en la clausura del 8 de diciembre de 1962 es típico en este sentido[26], pero la exhortación más elocuente es la carta tan hermosa

23. AS V/1, 36-37, 41-42.
24. AS V/1, 200, 260-261.
25. La historia de esta intersesión demostrará lo difícil que le será en muchos casos a la Comisión de coordinación comprender la reticencia de algunos funcionarios o de algunas comisiones que hacían caso omiso de las instrucciones recibidas.
26. «La tarea empezada no se interrumpe con esta solemne celebración, más bien los trabajos que nos aguardan a todos tienen más importancia y trascendencia que los que se hacían en otros concilios ecuménicos durante las interrupciones... Cada obispo, aunque preocupado por su misión pastoral, ha de meditar y estudiar atentamente los esquemas ahora propuestos y otras materias que se irán enviando oportunamente» (AS I/4, 645-646).

Mirabilis ille, fechada el día de la epifanía de 1963 y dirigida «a cada uno de los obispos de la Iglesia católica y a todos los demás padres del concilio Vaticano II»[27].

En ella recuerda el papa que a los padres conciliares les incumbe proponer, discutir y preparar los decretos en la forma que deseen, contradiciendo así los argumentos de los cardenales de la curia que, en el primer periodo del Concilio, habían recurrido a la aprobación de los esquemas por la autoridad pontificia para limitar la libertad de expresión de los obispos. Lo que el Concilio pide a cada uno de los padres es que sea extremadamente diligente a la hora de participar en los trabajos conciliares: «Este deber implica no sólo que cada uno esté presente en las próximas reuniones en la basílica vaticana, sino también que durante estos ocho meses esté unido espiritualmente con sus hermanos en el episcopado y responda solícitamente por escrito siempre que la comisión que preside nuestro cardenal secretario de Estado le haga algún requerimiento». Se pide también la cooperación del clero y de los laicos. El eco inesperado que tiene el Concilio en la opinión pública es un motivo de alegría porque el Concilio es cosa de todos los hombres.

La llama espiritual que anima esta carta dirigida a cada uno de los 2.700 miembros de la asamblea conciliar muestra claramente la implicación de Juan XXIII en el Vaticano II. Su insistencia en la urgencia de avanzar en la segunda preparación no es necesariamente signo de impaciencia, sino más bien la expresión de un hombre gravemente enfermo que es muy consciente de que tiene el tiempo contado. Por eso no se ha dudado a la hora de llamar a este mensaje de principios de enero el *testamento* del gran papa. El testimonio roncaliano de la *Mirabilis ille* no desaparece jamás del trasfondo de los trabajos de la intersesión de 1962-1963.

Los que llamamos «enemigos de la segunda preparación» no fueron olvidados por Juan XXIII. Él tiene conciencia de su incomprensión y sufre por sus titubeos. Sabe muy bien las fuertes críticas que han suscitado las frases-clave de su discurso de apertura del Concilio en los ambientes conservadores y por eso vuelve a él muchas veces y lo pone en primer plano. A él se refiere expresamente en el *Ordo agendorum* del 6 de diciembre de 1962 y en las recomendaciones a la Comisión de coordinación del 25 de marzo de 1963, pero es el 23 de diciembre de 1962, en su discurso de navidad al sacro Colegio cuando se detiene ampliamente en él para reafirmar una vez más la perspectiva dinámica en la que hay que situar la obra del Vaticano II[28].

b) *La composición de la «supercomisión» y el reparto de tareas*

La composición de la Comisión de coordinación era extraordinariamente importante para conseguir el éxito de las tareas que se le encomendaban y todavía más para el éxito del segundo periodo del Concilio[29].

27. DMC V, 499-511.
28. *Il cammino della chiesa nella successione dei secoli*, en DMC V, 54-57.
29. Durante el primer periodo se propuso primero que se reanudaran las congregaciones generales en mayo de 1963. Luego se previó la interrupción de las actividades plenarias del Concilio des-

La presidencia de la Comisión de coordinación se confió al cardenal Cicognani, secretario de Estado. Se podía pensar que en ella representaba al pontífice. Los otros miembros eran el cardenal Liénart y el cardenal Spellman (que procedían del Consejo de presidencia), Suenens, Döpfner y Confalonieri (que venían del Secretariado para asuntos extraordinarios) y Urbani (patriarca de Venecia y representante del episcopado italiano). No olvidemos que Felici, secretario general del Concilio, y sus cinco subsecretarios participaban también en las reuniones de la Comisión de coordinación y que intervenían en los debates. La base para el reparto de las tareas era la lista selectiva de veinte esquemas distribuida el 5 de diciembre de 1962. Según esta división de los trabajos, a cada miembro de la Comisión de coordinación se le entregaban algunos esquemas para que los estudiara y valorara[30].

El cardenal Spellman ocupa un puesto especial que acaba dejándolo prácticamente al margen del conjunto de las actividades. Es relator de un texto menor sobre la castidad, que se tratará rápidamente, y del esquema sobre la liturgia que ya había avanzado mucho en las congregaciones generales y que por tanto no figuraría en el orden del día de la Comisión de coordinación. Además, Spellman era el único miembro que hacía las anotaciones por escrito, un procedimiento que disminuye su impacto. Finalmente, cuando se constituyó la Comisión para la revisión del derecho canónico, al hacer la lista de sus miembros se olvidaron de él, y hubo que recurrir a un *corrigendum* para incluirlo.

Más adelante examinaremos, en su contexto cronológico, las modificaciones fundamentales que se aportaron a la composición y funcionamiento de la coordinación a comienzos del pontificado de Pablo VI, en septiembre de 1963[31].

de el 7 de diciembre de 1962 al 8 de septiembre de 1963. Juan XXIII tenía ciertas esperanzas de poder clausurar el concilio en Navidad de 1963. Tras la muerte del papa, que hizo que las actividades de las comisiones se suspendieran durante algunas semanas, la apertura del segundo periodo tuvo realmente lugar el 29 de septiembre de 1963.

30. *Cicognani*: 1) las iglesias orientales; 2) el ecumenismo; 3) las misiones (confiado después a Confalonieri). *Liénart*: 4) la revelación; 5) la defensa del depósito de la fe. *Spellman*: 6) la liturgia; 7) la castidad, la virginidad, el matrimonio, la familia. *Urbani*: 8) el clero; 9) el laicado; 10) los medios de comunicación social; 11) el sacramento del matrimonio. *Confalonieri*: 12) los seminarios; 13) la enseñanza católica. *Döpfner*: 14) el episcopado y las diócesis; 15) la cura de almas; 16) los religiosos; *Suenens*: 17) la Iglesia; 18) la virgen María; 19) el orden moral; 20) el orden social. En la primera sesión de la Comisión de coordinación a finales de enero de 1963, la lista se reducirá a 17 esquemas y se numerará de otro modo que indicaremos en su momento. Cf. AS V/1, 38-43.

31. Es útil enumerar, para llamar la atención, las funciones curiales que asumen algunos miembros importantes de la Comisión de coordinación en los años 1962 y 1963 y que compaginan con su participación en esta comisión directiva. Confalonieri es secretario (es decir, jefe) de la Congregación consistorial, que se ocupa del nombramiento de obispos, de la erección de diócesis y provincias eclesiásticas, etc. Testa es secretario (jefe) de la Congregación para las Iglesias orientales, de la que son miembros Aloisi Masella, Cicognani, Agagianian, Cento y Confalonieri. Marella es prefecto de la Congregación para la disciplina de los sacramentos, de la que forman parte como miembros Cicognani y Agagianian. Ciriaci es miembro de la Congregación del Concilio, que se ocupa de la disciplina del clero y de los laicos, de la actividad pastoral y de la catequesis. V. Valeri es prefecto de

c) *Los vínculos con el ambiente curial y la actividad de los adversarios de la segunda preparación*

Se ha dicho y repetido con razón que las relaciones institucionales que unen a las comisiones del Vaticano II con los correspondientes dicasterios de la curia romana han retrasado considerablemente y a veces impedido el desarrollo de la dinámica conciliar. En efecto, la presidencia de las comisiones conciliares se encomendaba normalmente al prefecto de las congregaciones curiales de la misma competencia. Y entonces las competencias que a veces separaba a los dicasterios de la curia romana se trasladaba con toda su fuerza a las comisiones conciliares.

Era, pues, inevitable que la convicción que tenía el santo Oficio de ejercer una autoridad especial en la administración curial se reflejara también en los dirigentes de la Comisión doctrinal del Concilio. La reiterada negativa del presidente y del secretario de la Comisión doctrinal a colaborar en plano de igualdad con las demás comisiones primero preparatorias y luego conciliares, no se entiende plenamente si no se mira a la luz del funcionamiento de la curia romana. Lo que más preocupaba a Ottaviani y a Tromp no era sólo conseguir una posición de privilegio entre las comisiones conciliares, sino sobre todo mantener la autoridad peculiar que el santo Oficio había logrado en la curia papal, a veces compitiendo con otros servicios curiales, especialmente con los del secretario de Estado. Temen que si disminuye su prestigio en el Concilio, se debilite también fatalmente su posición en la curia romana, y esto sería realmente grave porque ese debilitamiento duraría más que un concilio, que se sabe que dura sólo un tiempo muy concreto[32].

Pero hay dos casos distintos y mucho más significativos. Los cardenales Bea y Cento presidían dos organismos nuevos y dinámicos que no tenían gemelos en la curia: el Secretariado para la unidad de los cristianos y la Comisión para el apostolado de los laicos. Estos cardenales no reflejaban el ambiente de la curia y no

la Congregación de religiosos. Agagianian es prefecto de la Congregación para la propagación de la fe, a la que también pertenecen Aloisi Masella, Cicognani, Cento, Confalonieri, Marella, Suenens y Ottaviani. Pizzardo es prefecto de la Congregación de seminarios y universidades, de la que son miembros Cicognani, Liénart y Confalonieri. Marella es prefecto de la fábrica de la iglesia de San Pedro (cf. «Anuario pontificio» 1963, 884-925).

32. Tendrá que intervenir directamente Juan XXIII para imponer la fórmula de las comisiones mixtas en el primer periodo del Concilio, sobre todo al final. Pero incluso después de esto, tanto Ottaviani personalmente como sus colaboradores directos seguirán contestando la autoridad de este procedimiento «mixto», como veremos en seguida. Sin embargo, es conveniente que maticemos un poco esta visión de conjunto, porque al menos cuatro comisiones del Vaticano II son excepciones, más o menos, de esta regla general. Los cardenales Marella y Cicognani presidían respectivamente las Comisiones de los obispos y de las Iglesias orientales, y por tanto no estaban dirigidas formalmente por el correspondiente dicasterio curial, ya que el responsable principal del dicasterio que se ocupaba de los obispos (la Congregación consistorial) era el cardenal Confalonieri y el de la Congregación para las Iglesias orientales era el cardenal Testa tras la promoción del cardenal Cicognani a la dirección de la Secretaría de Estado. De hecho, estos dos dicasterios influyeron directamente en los trabajos de comisión, como veremos más adelante.

tardarán en ser claro objeto de la hostilidad de algunas otras comisiones conciliares. Su nuevo organismo era el resultado de dos movimientos preconciliares que todavía no habían sido institucionalizados en Roma: el movimiento ecuménico católico y los Congresos mundiales para el apostolado de los laicos (y también la conferencia de las organizaciones católicas internacionales) que ofrecen algunos puntos de confrontación realmente instructivos[33].

La diferencia entre estas dos clases de comisiones conciliares, curiales y no curiales, salta a la vista. La inferioridad administrativa de las comisiones no curiales supone de entrada que se desconocen los antecedentes y métodos generales del procedimiento vigente en Roma y que es difícil el acceso a las instancias decisorias, aparte de un déficit en la organización material[34].

En las comisiones conciliares vinculadas a los círculos de la curia, era como si los dirigentes y el personal de una comisión parlamentaria se eligieran entre los colaboradores de los ministros que hay que controlar, como si los locales y los medios de trabajo de la propia comisión se pusieran a disposición de los servicios administrativos del primer ministro.

Sin embargo los vínculos entre la composición de la Comisión de coordinación y la de la curia romana han sido estudiados menos de lo normal. Por tanto, es preciso hacerlo porque estos vínculos proyectan una luz especial sobre la conducta de algunos miembros de la Comisión de coordinación.

No es irrelevante saber que el cardenal Confalonieri era el secretario de la Congregación consistorial –el cargo más importante de esta congregación, pues su prefecto era el papa– y que en la Comisión de coordinación tenía voz en lo referente al esquema *De episcopis*.

Pero todavía es más significativo constatar que el cardenal Cicognani acumula diversas funciones importantes, cuya incompatibilidad no se puede negar en muchas ocasiones. Tras haber dirigido la Congregación para las Iglesias orientales

33. Sería necesario hacer un estudio comparado entre la Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas de monseñor Willebrands (fundada en 1952) y el Comité permanente de los congresos internacionales para el apostolado de los laicos (COPECIAL, fundado también en 1952), cuyo asistente eclesiástico y uno de sus animadores fue inmediatamente Glorieux. En tiempos de Pío XII, estas dos organizaciones tienen algunos puntos de contacto estable con los círculos de la curia: Willebrands y Thijssen con el santo Oficio, Glorieux y Veronese con el secretario de Estado. Esta relación les será muy útil al empezar la fase preparatoria del Vaticano II. Tanto el Secretariado para la unidad como la Comisión para el apostolado de los laicos se distinguirán por la llamada que se hace a colaboradores externos, de una parte a los *observadores* no católicos y de otra a los *auditores* laicos, ambos reflejo de las relaciones no oficiales establecidas ya como movimientos con Pío XII. Esta llamada al exterior suscitó vivas críticas en los círculos curiales y seguirá encontrando oposición a lo largo del Concilio.

34. Monseñor Glorieux, del apostolado de los laicos, al recordar estos difíciles comienzos, reconocía lo siguiente: «Prácticamente todas las comisiones preparatorias eran, más o menos, paralelas a un dicasterio de la curia romana, y por eso en los palacios de las congregaciones encontraron locales y se les facilitaron medios técnicos. Con la Comisión para el apostolado de los laicos no ocurrió lo mismo, y no resultó fácil que la administración de la santa sede habilitara dos locales [...] en el palacio de la cancillería» (A. Glorieux, *Histoire du décret sur l'Apostolat des laïcs*, en *L'Apostolat des laïcs*, Paris 1979, 95).

hasta 1961, Cicognani conserva durante el Concilio la presidencia de la Comisión para las Iglesias orientales. Después de la muerte del cardenal Tardini es nombrado secretario de Estado –el cargo más alto de la curia– y se convierte además en presidente de la Congregación de coordinación del Concilio en el momento crucial de la primera intersesión.

La importancia de esta acumulación de cargos en la persona de Cicognani no dejará de poner trabas al funcionamiento de la Comisión de coordinación. Esto será evidente en la primera sesión de enero de 1963 cuando trata abiertamente de dar valor a los textos del periodo preparatorio, y también en la segunda sesión, de marzo de 1963, cuando es a la vez juez y parte a la hora de evaluar el esquema sobre las Iglesias orientales y de frenar el texto sobre el ecumenismo.

Al leer las actas de la Comisión de coordinación se ve claramente que los miembros no curiales son más liberales en sus juicios y son más fieles a las instrucciones de Juan XXIII para preparar la segunda parte del Concilio. Ahí están los ejemplos de Döpfner al juzgar el texto sobre los religiosos, el de Liénart cuando critica el esquema sobre la revelación, el de Suenens que alaba la remodelación del proyecto sobre la Iglesia, y de los tres juntos cuando se niegan a aceptar el esquema sobre las misiones. El caso de Urbani, patriarca de Venecia, es un caso especial en el sentido de que su postura varía según las circunstancias y de que el espíritu abierto que muestra al estar a favor de que se redacte un esquema sobre la presencia de la Iglesia en el mundo de hoy, no lo manifiesta en otros campos. De cualquier modo, una cosa es clara y es que las posiciones de los miembros no curiales de la Comisión de coordinación entran a menudo en conflicto con las de los responsables de las comisiones con influjo curial.

Ahora viene la otra cara de la medalla. Se puede constatar que tanto Cicognani como Confalonieri son especialmente benévolos cuando son relatores de la Comisión de coordinación sobre un esquema procedente de una comisión de inspiración curial. La actitud benévola del relator Confalonieri hacia el esquema sobre las misiones (comisión Agagianian) y hacia los esquemas sobre los seminarios (comisión Pizzardo) y sobre los estudios (comisión Pizzardo) es un ejemplo muy claro. El relator Cicognani defiende evidentemente las proposiciones sobre las Iglesias orientales, que contradicen las indicaciones del Concilio y del papa, porque proceden de su comisión (Comisión de las Iglesias orientales). En estos casos concretos nos parece ver un efecto acumulativo negativo de las voluntades que se resisten tanto a la renovación conciliar como a las resoluciones que se tomaron al final del primer periodo del Concilio.

La actividad de los adversarios

El estudio de los acontecimientos que sucedieron en los diez meses de la intersesión obliga a constatar que los adversarios del *aggiornamento* no depusieron las

armas. Durante el periodo inaugural del concilio Vaticano II se habían centrado sobre todo en una defensa vigorosa y a veces obstinada de los esquemas preparatorios y de las tomas de posición que implicaban. Esas mismas fuerzas siguen actuando durante la intersesión, pero ahora cambian de métodos, porque los defensores de los esquemas preparatorios se oponen ahora a una segunda preparación. Se verá claramente en la Comisión de coordinación.

Será bueno precisar que hay al menos dos clases de adversarios de la «segunda preparación»: aquellos en los que cada día pesa más su pertenencia al ambiente curial y algún que otro personaje, jefe de grandes sedes italianas como Siri (Génova) y Ruffini (Palermo), aunque con diferencias. Pues Ruffini, que perteneció a la curia entre 1928 y 1945, parece estar más próximo a ella que Siri, el «delfín» de Pío XII[35]. Durante la intersesión 1962-1963 la actividad en Roma de los primeros es claramente más incisiva que la de los prelados diocesanos.

La actividad de los adversarios se centrará primero en el procedimiento. En este sentido, vemos cómo Ottaviani seguirá defendiendo la autoridad peculiar de los esquemas procedentes de la Comisión teológica preparatoria. Al empezar a actuar la Comisión de coordinación envía una extensa nota de trabajo a su presidente que termina argumentando vigorosamente a favor de la incompatibilidad fundamental entre los textos de carácter dogmático y los de corte disciplinar. Los primeros son «supratemporales e irreformables» mientras que los segundos dependen de «circunstancias de lugar y tiempo» y por tanto son susceptibles de cambios. Esta distinción exigía que se separara con mucho cuidado los decretos dogmáticos de los decretos disciplinares[36].

La presentación tipográfica que caracteriza la serie de los setenta esquemas preparatorios en su edición originaria, es muy elocuente. Sólo las *brochures* que proceden de la Comisión teológica preparatoria –una serie de opúsculos rojos– llevan el título de *Quaestiones theologicae*. Las *brochures* publicadas por las otras comisiones no tienen derecho a esta marca de calidad, pero se titulan *Quaestiones de religiosis*, *Quaestiones de studiis et seminariis*, *Quaestiones de ecclesiis orientalibus*, *Quaestiones de missionibus*, etc.

Esta toma de posición del presidente de la Comisión doctrinal tendrá una consecuencia evidente: el mantenimiento de la negativa a colaborar con otras comisiones conciliares. Los reproches al Concilio por las medidas tomadas por Juan XXIII para multiplicar las comisiones mixtas –la primera vez después del debate sobre las fuentes de la revelación– no habían quebrado en los dirigentes del santo Oficio la convicción inquebrantable de su superioridad.

Cuando en algún caso concreto se vea Ottaviani entre la espada y la pared y le sea imposible evitar un procedimiento «mixto», siempre buscará una escapatoria, prefiriendo la política de la «silla vacía», bien delegando en un asistente –general-

35. J. Grootaers, *I protagonisti del Vaticano II*, Cinisello Bergamo 1994, 217-223.
36. AS V/1, 47.

mente el cardenal Browne– bien tratando de contestar a continuación los resultados logrados en su ausencia.

El conflicto Ottaviani-Cento es una de las manifestaciones de este aspecto característico de la intersesión. En atención a las instrucciones formales de la Comisión de coordinación de finales de enero de 1963, que exigían la creación de una comisión *mixta* y preveían la concertación entre la Comisión doctrinal y la Comisión para el apostolado de los laicos, los responsables de esta última, señaladamente Cento y Glorieux, son recibidos en el santo Oficio a comienzos de febrero. Ottaviani dijo que estaba muy ocupado y pidió a Browne que lo sustituyera. Antes de finales de mes, el equipo Glorieux-Tromp ya había logrado formar una «comisión mixta restringida» de ocho obispos que, bajo la presidencia de Cento-Browne, redacta de nuevo los textos que serán el primer esquema XVII. Este trabajo prosigue después con la consulta y, en subcomisión, con la participación de laicos invitados como expertos.

En vísperas de la segunda sesión de la Comisión de coordinación se vio muy pronto que el dúo Ottaviani-Tromp se oponía a que se presentara a los coordinadores el texto del esquema XVII hasta que la Comisión doctrinal no hubiera examinado y aceptado de nuevo el proyecto. Este procedimiento lo habría retrasado dos meses y además era un golpe bajo a la autoridad y dignidad de la comisión del cardenal Cento. Éste no soportó la humillación y al final se salió con la suya en la segunda sesión de la Comisión de coordinación, en la que el cardenal Suenens hizo admitir que no había ninguna dependencia entre las dos comisiones afectadas y que bastaba con que la Comisión mixta aprobara un determinado texto[37]. Como represalia, Ottaviani y Tromp no quisieron acudir a la Comisión de coordinación aunque se les invitó y estaban obligados a intervenir en el debate del esquema XVII[38]. Este incidente causó mucha preocupación, porque la actitud de los responsables de la doctrinal valía también para otros casos más o menos parecidos.

En marzo de 1963 la Roma conciliar había contenido la respiración porque el duelo Cento-Ottaviani era cada día más enconado. Willebrands temía que si la Comisión mixta del esquema XVII caía bajo la tutela de Ottaviani, el *De oecumenismo*, que era también el resultado de un comité mixto, podía correr la misma suerte[39].

El cardenal Cicognani era presidente de la Comisión conciliar para las Iglesias orientales y no quería en absoluto que el esquema de su comisión se sometiera a

37. AS V/1, 513.

38. Es interesante advertir que el padre Tromp da una versión distinta especificando en su relación 13 de marzo–10 de septiembre (p. 14) que ni el cardenal Ottaviani ni él fueron invitados a la Comisión de coordinación del 29 de marzo de 1963. El revuelo que se provocó en la comisión del esquema XVII por las excesivas exigencias del dúo Ottaviani-Tromp movió a Cento a dar una serie de pasos preliminares para defender su causa. Se envió a McGrath a ver a Suenens a Malinas y a Griffiths a visitar a Spellman a New York para propugnar la autoridad de la *mixta*.

39. Los dos capítulos de que entonces constaba el proyecto sobre el ecumenismo procedían de dos comisiones mixtas distintas que pensaban que no procedía un examen suplementario a realizar por la Comisión doctrinal plenaria.

un examen suplementario de la Comisión doctrinal porque su comisión se había negado a colaborar con ella. Además decía que eso le haría perder mucho tiempo y que el calendario ya estaba muy lleno porque había que mandar a los obispos los esquemas revisados (posiblemente hacia pascua).

La decisión de no aceptar la petición de Ottaviani permite afirmar la autoridad de la Comisión de coordinación de cara a la segunda preparación.

Los padres Lio y Tromp eran dos autores cuyos esquemas preparatorios habían sido ya rechazados por las instancias oficiales del Concilio[40] y esperaban parar la segunda preparación presentando una nueva redacción de algunos textos. Su iniciativa suscitó inmediatamente reacciones críticas en los líderes de la mayoría. Es decir, que la Comisión doctrinal no logró incluir estos contraproyectos en el orden del día de la Comisión de coordinación.

Más adelante, el fracaso del texto denominado «de Malinas» se deberá también en gran parte a la actividad de los adversarios de la segunda preparación. La Comisión de coordinación había encargado por unanimidad a Suenens que elaborara una introducción doctrinal para la comisión del esquema XVII[41], y el cardenal había encargado y promovido la redacción de un proyecto fechado en septiembre de 1963, en Malinas (Bélgica). Por razones que aún no se han podido saber, esta importante decisión de la Comisión de coordinación no se comunicó debidamente a la Comisión mixta, a la que iba destinado el proyecto. Es posible que la Secretaría general fuera la responsable de esta negligencia, aunque tampoco se excluye que también tuviera alguna responsabilidad la Comisión para el esquema XVII. No hay indicios de ello. Cuando dos meses después llegó a la Comisión mixta «el texto de Malinas», ésta no estaba en condiciones de saber ni de dónde venía ni cuál era su autoridad. Por eso decidió descartar el esquema. Fueran quienes fueran los responsables de ese fallo de comunicación, el fracaso nos permite ver el peso y la constancia de los que trataban de zancadillear las decisiones de la Comisión de coordinación.

Como es natural, los adversarios de la segunda preparación actúan también fuera de la Comisión de coordinación. Se comprobará en la cronohistoria de los trabajos de las comisiones conciliares.

d) *Las sesiones y la evolución interna de la coordinación*

En el conjunto de la intersesión 1962-1963, la Comisión de coordinación tuvo seis sesiones. La muerte de Juan XXIII y la elección de Pablo VI interrumpieron los trabajos. La primera sesión fue a finales de enero de 1963, la segunda a fina-

40. El *De ecclesia* de Tromp no había sido tomado en consideración en la reunión decisiva de la subcomisión doctrinal el 26 de febrero de 1993. El esquema *De ordine morali* de Lio se había remitido a una «reordenación» por decisión de la Comisión de coordinación del 26 de enero de 1963, lo que equivalía a sepultarlo.

41. Cf. AS V/1, 637.

les de marzo y la tercera a comienzos de julio. Estas tres sesiones fueron las que tuvieron una importancia capital en la segunda preparación, de hecho las otras tres fueron una especie de prólogo a la apertura de la segunda sesión del Vaticano II. Ya desde la primavera de 1963, el papa veía que se aproximaba el final de su vida e insistía continuamente a los responsables a que se dieran prisa. Pero, a pesar de esta insistencia, tuvo que esperar al mes de mayo para asistir al primer envío a los padres conciliares de una serie de textos revisados que alimentarían el orden del día de la asamblea en su próxima convocatoria.

Cada una de las tres primeras sesiones duró varios días, pero las más largas fueron las dos primeras: del 21 al 27 de enero y del 25 al 29 de marzo de 1963. Las actas de esta incesante actividad permiten seguir las líneas esenciales de la evolución relativamente rápida de los líderes de la segunda preparación, pero también son una buena muestra de la tenacidad con que los adversarios de esta preparación se opusieron a la renovación[42].

El tono de la actividad de la Comisión de coordinación no cesó de evolucionar a lo largo de estos seis meses. Al principio, quien levanta la voz es la gente cercana al ambiente curial, mientras que los portavoces de la corriente «mayoritaria» tratan de avanzar con prudencia. A medida que algunas comisiones se van poniendo en marcha y de que las Conferencias episcopales, las reuniones de los obispos, incluso la opinión pública y el mismo Juan XXIII demuestran la importancia del *aggiornamento* que se ha iniciado, crece la autoridad de los partidarios de una preparación realmente renovada. Por eso, al leer las actas de las sesiones a partir de julio de 1963, no se puede prescindir del trasfondo que constituyó la elección como papa del cardenal Montini, que se consideraba el candidato de la mayoría.

1. Desarrollo de las sesiones

Al ponerse en marcha la Comisión de coordinación, escribía el cardenal Suenens, con su perspicacia habitual, a uno de sus consejeros: «Lo que ha prevalecido hasta aquí es la batalla negativa. Espero que, de ahora en adelante, venga la constructiva»[43]. El desarrollo de la transición realizada por la Comisión de coordinación en 1963 está justamente en esta línea.

La «batalla negativa» consistía, en primer lugar, en deshacerse poco a poco de la inmensa hipoteca de los esquemas preparatorios teniendo en cuenta la sensibi-

42. Cf. AS V/1. Ahí se encuentran tanto las actas como las relaciones y otros documentos de la Comisión de coordinación. Es curioso que el «OssRom» nos dé algunos detalles significativos que no aparecen en las actas de las AS, sobre todo de la correspondiente a la sesión de marzo de 1963. Cf. «OssRom» del 24, 27 y 31 de marzo, y del 5 de abril de 1963.

43. Carta de Suenens (15 de enero de 1963) al padre Calvez (cf. los archivos de los padres jesuitas en Vanves, F-Daniélou). Recordemos que ya en su correspondencia de la primavera de 1962 con Juan XXIII, Suenens había aplicado esta dualidad *idem nolle, idem velle*. Cf. L.-J. Suenens, *Souvenirs et espérances*, Paris 1991, 66-68.

lidad a flor de piel de las personas implicadas en ellos. La «parte constructiva» llegaría en un segundo momento y haría todo lo posible por integrar materiales antiguos en el edificio de la segunda preparación. Era un proceso difícil que no podía hacerse de golpe. Pero de todos modos había que darse prisa y tratar de hacerlo todo en ocho meses.

Es evidente que, en estas circunstancias, los resultados no podían ser plenamente satisfactorios y que la asamblea conciliar, convocada para otoño de 1963, se veía obligada a proseguir una preparación incompleta. De todos modos, si no hubiera sido porque muchas comisiones conciliares trabajaron sin descanso, movidas y animadas por la Comisión de coordinación, habría sido muy difícil que el segundo periodo del Concilio pudiera haber funcionado como realmente lo hizo. Este es el sentido de toda la historia, que ahora vamos a examinar rápidamente.

Si llevar a cabo la «batalla negativa» de la primera sesión de la coordinación fue mucho más dura de lo que se había imaginado la mayoría conciliar que tan eufórica estaba en diciembre de 1962, la segunda suscitará, al contrario, una articulación más dinámica de los temas a tratar. En la segunda fase, una serie de reuniones comunes permitirá la cooperación directa entre la Comisión de coordinación y los responsables de las comisiones conciliares, abriendo así camino a la «parte constructiva» de la intersesión. Finalmente, la tercera sesión, aunque mucho más breve, podrá afrontar las cuestiones más urgentes y hacer que avancen los proyectos sobre la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra*.

2. Enero de 1963

La primera sesión de la Comisión de coordinación empieza con la pregunta del cardenal Ottaviani por las competencias de la misma. Insiste en la necesidad de jerarquizar los textos por su mayor o menor importancia y también en que hay que reducir o eliminar algunos. Así pues, algunos textos se podrían remitir a la revisión del Código o encomendarlos a comisiones posconciliares. Era también conveniente contactar con los presidentes de las comisiones conciliares para asegurar la coordinación necesaria.

Cicognani terminó diciendo que el material preparatorio de que se disponía para celebrar el Vaticano II era «sustancialmente bueno y suficiente», una afirmación paradójica e inesperada, y para justificarla valoró el largo proceso de preparación, primero en comisión, luego en la Comisión central, y finalmente en el estudio que le habían dedicado los padres conciliares. De ahí que, a su juicio, había que excluir la sustitución de los esquemas preparatorios con nuevos proyectos, a no ser que se tratara de introducir en ellos modificaciones ya propuestas. Estos argumentos en favor de los esquemas preparatorios es muy característica de la actitud ambigua del cardenal Cicognani, que seguirá tratando de frenar la «segunda preparación».

Acaba el cardenal con una recomendación particular, a saber, que en lo referente a la revelación y a la Iglesia, el Concilio no debe decidir en cuestiones que aún están en fase de estudio y que sería arriesgado querer resolver.

En los primeros intercambios de enero de 1963, los cardenales Urbani y Confalonieri –descritos habitualmente como conservadores moderados[44]– llevan la batuta: para que los textos revisados puedan ser enviados rápidamente a los padres conciliares, sería necesario que el trabajo de reducción de los textos en comisión estuviese terminado en Pascua. En consecuencia, las observaciones provenientes de los obispos para cada esquema deberán todavía examinarse en comisión antes de llegar al concilio. Este calendario acelerado es un argumento invocado por Confalonieri y Felici para limitar lo más posible los textos.

Tratando de establecer un orden de prioridad en la presentación de los esquemas de la segunda preparación, Urbani propone una lista de diecisiete esquemas, que servirá de repertorio de los textos ya revisados o pendientes de revisar. Esta lista es bastante diferente de la que había redactado la Secretaría general del Concilio el 5 de diciembre, que se basaba esencialmente en los títulos de los esquemas preparatorios. Ya hemos mencionado la lista que propuso Urbani y que aceptó la coordinación el 27 de enero de 1963[45].

El resultado más tangible de esta primera sesión es una serie de quince *proposiciones* promulgadas en nombre de la Comisión de coordinación y destinadas a distintas comisiones conciliares. Cada una de ellas es resultado de la deliberación que la Comisión de coordinación ha dedicado a la relación que ha presentado cada miembro. En ellas se pueden constatar los progresos realizados en algunos esquemas y también el parón de otros[46].

3. Marzo de 1963

A finales de marzo de 1963, la Comisión de coordinación logró examinar en cinco días prácticamente todos los esquemas del orden del día de las comisiones conciliares. Al comenzar la sesión, Cicognani, con la aprobación del santo padre,

44. El nombre del cardenal Urbani está entre los 19 firmantes de la famosa carta del 24 de noviembre de 1962, que era un ataque en toda regla contra el Instituto bíblico, lo que indica que el cardenal de Venecia no tuvo ningún miedo de pasarse al campo de los conservadores.

45. Cf. AS V/1, 182 y también 201. Pero esta lista no debe hacernos olvidar que también hubo, antes o después, otros esquemas en el orden del día de la Comisión de coordinación. Se trata sobre todo de: a) *De deposito fidei* (relator Liénart); b) *De fidelium associationibus* (relator Urbani); y c) *De castitate, virginitate, matrimonio, familia* (relator Spellman). Algunos temas del *De deposito fidei* se trasladarán a la primera parte del esquema XVII. En cuanto al segundo texto, se transfirió a la Comisión para el apostolado de los laicos. Respecto a los tres proyectos *De ordine morali*, *De ordine sociali* y *De ordine internationali*, cuyo relator era Suenens, los argumentos principales sobre ellos se encuentran bajo la rúbrica del esquema XVII en el inventario de Urbani.

46. Volveremos sobre el tema cuando estudiemos más detalladamente los trabajos de las comisiones conciliares. Para esta serie de 15 propuestas, cf. AS V/1, 184-200.

reitera las instrucciones a la comisión. Tendrá que comprobar si se han revisado los esquemas conforme a las correcciones que se han pedido y si se les puede o no enviar a los obispos. El tema de la Iglesia sigue siendo el *argumentum princeps* del Vaticano II. Dos serán las directrices principales: suprimir las repeticiones y abreviar los esquemas. Y, además, repite una vez más que el Concilio no resolverá *quaestiones disputatae* y que hay que tener en cuenta las líneas directivas del discurso del papa en la apertura[47].

Primero se pensó confiar a cada miembro de la Comisión de coordinación inspeccionar in situ el trabajo de las comisiones conciliares relacionadas con sus competencias, pero luego se decidió que se convocaría de vez en cuando a los responsables de cada comisión cuando sus esquemas respectivos estuvieran en el orden del día de la Comisión de coordinación. Era un procedimiento que permitía que los presidentes de cada comisión pudieran justificar directamente el trabajo realizado, pero sobre todo el medio para consolidar la autoridad y el control que la Comisión de coordinación debía tener sobre las comisiones conciliares. De hecho, este modo de actuar permitió conocer mejor los conflictos más cortantes entre comisiones conciliares concurrentes.

De este modo, la segunda sesión de la Comisión de coordinación pudo desenvolverse resueltamente, pero a la vez mostró con mucha claridad la tensión entre los que estaban a favor y en contra de la segunda preparación. Estas tensiones, que hasta ahora habían permanecido ocultas, revelaron una profundidad y una tenacidad insospechadas. Además, esta sesión de marzo tendrá más peso porque la muerte del papa hará que se interrumpan por completo las actividades conciliares.

El debate de marzo de 1963 comenzó con la relación elogiosa del cardenal Confalonieri sobre el esquema de los seminarios y de la enseñanza católica. A continuación, los responsables de la comisión conciliar competente en estas materias, el cardenal Pizzardo y el padre A. Mayer, contestaron a las observaciones del relator. Al final se acordó que la comisión trataría de tener en cuenta las observaciones realizadas para enviar el texto a los padres conciliares.

Se hizo lo mismo con los esquemas sobre el *clero*, el *apostolado de los laicos*, la *función de los obispos* y la *vocación de los religiosos*, estando siempre presentes los responsables de la comisión conciliar competente. Al discutir sobre los *obispos*, Cicognani consiguió el voto unánime de la Comisión de coordinación para crear la Comisión para la revisión del derecho canónico, cosa que se comunicó inmediatamente a Juan XXIII.

El acta oficial de la segunda jornada, que abordó el esquema sobre las *Iglesias orientales*, menciona solamente al padre A. Welykyj como representante de la comisión conciliar competente, silenciando así la acumulación de cargos del cardenal Ottaviani, que es el presidente de esa comisión.

La presentación del esquema sobre la revelación, cuyo relator es Liénart, no logrará sacarlo del *impasse* en que estaba. Volverá, pues, a la comisión mixta Doc-

47. AS V/1, 260-261.

trina de la fe y Unidad de los cristianos. El Secretariado para la unidad de los cristianos sólo estará representado aquí por monseñor Arrighi, frente al cardenal Ottaviani y al padre Tromp, portavoz de la comisión doctrinal[48].

La penúltima jornada de esta sesión, que se dedicó sobre todo al esquema revisado sobre la Iglesia (Suenens) y a la instauración del diaconado permanente, fue una jornada especial por la visita personal de Juan XXIII, que dijo que se iba a nombrar inmediatamente la Comisión para la revisión del Código, que había augurado la Comisión de coordinación. Este día se debate el proyecto *De oecumenismo* estando presente el papa.

Según las mismas resoluciones conciliares de diciembre de 1962, que asume literalmente la Comisión de coordinación a finales de enero de 1963, la revisión del decreto sobre el ecumenismo debería encomendarse a una comisión compuesta por la Comisión doctrinal, la de las Iglesias orientales y el Secretariado para la unidad. De hecho, el tres de enero de 1963 se reunieron los tres «grandes», Bea, Ottaviani y Cicognani, pero su acuerdo duró poco. A él nos referiremos cuando estudiemos las tensiones sobre el *De oecumenismo*. Cicognani, que era el relator del *De oecumenismo* y también responsable del esquema sobre las Iglesias orientales, quería que la comisión del mismo nombre pudiera tratar de las relaciones con las Iglesias ortodoxas, pero el Secretariado para la unidad quería que fueran de su exclusiva competencia. El acta oficial no menciona una *relatio* de Cicognani sobre el tema del ecumenismo y esa relación falta también en la documentación aneja. No hay nada que haga suponer que la Comisión mixta estuviese representada[49].

Liénart, Confalonieri y Döpfner defienden en este punto la resolución del Concilio a favor del Secretariado. Al día siguiente, 29 de marzo de 1963, la Comisión de coordinación asiste, estupefacta, a una retractación del cardenal Cicognani, que defiende explícitamente que el capítulo sobre la Iglesia ortodoxa se incorpore al esquema del Secretariado para la unidad. Recordemos que el debate del día anterior se había tenido en presencia del Juan XXIII, que hacía una visita a la Comisión de coordinación. Es posible, incluso probable, que el papa haya convencido personalmente a Cicognani del error en que estaba.

En el examen del esquema sobre la Iglesia en el mundo, la Comisión mixta sólo está representada por Cento y por Glorieux, porque Ottaviani y Tromp decidieron no asistir. El conflicto de competencias que enfrenta a Ottaviani y a Cento se debe a que la Comisión doctrinal quiere someter a un examen de ortodoxia el texto producido por una Comisión mixta a la que también pertenece la Comisión doctrinal. La Comisión de coordinación no tiene ninguna intención de enfangarse en estos temas de procedimiento.

48. Según una información del «Katholiek Archief» XVII/22, 530, Bea, presidente del Secretariado para la unidad, y Willebrands, su secretario, no pudieron asistir por estar de viaje en Estados Unidos.

49. Sin embargo, el «OssRom» del 5 de abril de 1963 habla de la participación del padre A. G. Welykyj (Iglesias orientales) y de monseñor G. F. Arrighi (Secretariado para la unidad).

4. Julio de 1963

La convocatoria de la Comisión de coordinación, prevista para principios de junio, se retrasó un mes por la muerte de Juan XXIII y del cónclave subsiguiente. Esta sesión de julio duró poco, pero también fue de mucha importancia para la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra* en los esquemas destinados al orden del día del segundo periodo conciliar.

Desde el primer punto del orden del día de la Comisión de coordinación, el intercambio de opiniones sobre el esquema *De missionibus* dejó bien clara la oposición entre los que apoyan que se presente el texto a los padres conciliares –Confalonieri y Agagianian–, y los que muestran reservas concretas y fundamentadas –Döpfner, Liénart y Suenens–. Estamos en este punto ante una tensión que fue constante en la Comisión de coordinación durante la primera intersesión y que reapareció cuando se discutieron los temas de los matrimonios mixtos y de la decisión de introducir la libertad religiosa en la agenda del Concilio, encomendando su elaboración al cardenal Bea.

El debate sobre el esquema XVII desembocará en la decisión unánime de encargar al cardenal Suenens que procure redactar lo antes posible un nuevo proyecto con la ayuda de cinco subcomisiones, que sería sometido a la Comisión mixta del esquema XVII.

En cuanto al esquema revisado *De ecclesia*, el relator hace una propuesta de enorme importancia, que era dividir la sección sobre los laicos en dos capítulos: 1) *El pueblo de Dios*; y 2) *Los laicos*, y cambiar el orden de los capítulos, situando el del pueblo de Dios antes del de los obispos. Se aceptó el principio de esta propuesta. Finalmente se decidió pedir que los capítulos III y IV (actuales) se enviaran a los obispos.

Al final de la sesión se trataron, además, dos temas importantes sobre la organización del Concilio: mejorar la acogida a la prensa y revisar el reglamento del Concilio. El primero llevará a la creación de un «Comité de prensa» presidido por monseñor O'Connor, para un funcionamiento más eficaz de la oficina de prensa del Concilio. De hecho, desde el segundo periodo, la calidad y fiabilidad de la información conciliar serán considerablemente mejores, pero no se logrará que desaparezca definitivamente la tutela que antes ejercía Felici.

Por lo que respecta a la revisión del procedimiento conciliar, a partir del otoño de 1963 un reglamento revisado tratará de resolver los serios problemas que plantea una asamblea deliberativa de proporciones desmesuradas, con 2.700 miembros con derecho a voto y a hacer uso de la palabra. La aplicación y valoración de este *Ordo concilii* pertenece evidentemente a la historia del segundo periodo del Vaticano II. Pero su preparación corresponde a la intersesión 1962-1963.

Como fruto de las deliberaciones de la tercera sesión de la Comisión de coordinación y de las enmiendas que se recomendó a las comisiones conciliares que incorporaran, se imprimieron dos nuevos textos que, con la aprobación del papa, se enviaron a todos los obispos a mediados de julio de 1963. Fueron: 1) el pro-

yecto de decreto *De matrimonii sacramento* (28 pp.); y 2) el proyecto de constitución dogmática *De ecclesia*, segunda parte (32 pp.).

El desarrollo de las últimas tres sesiones de la Comisión de coordinación durante la intersesión 1962-1963 reflejan los cambios que hizo Pablo VI la semana anterior al 29 de septiembre, día de la apertura del segundo periodo conciliar. Por tanto, la historia de estas tres sesiones tiene lugar durante los primeros seis meses del pontificado de Pablo VI.

3. *El trabajo de las comisiones conciliares*

La periodización de la actividad de las comisiones conciliares se impone por sí sola, y en ella podemos distinguir tres periodos, finales de enero, finales de marzo y comienzos de julio, precedidos cada uno de ellos por las decisiones de la Comisión de coordinación. Podemos decir, sin ningún temor a exagerar, que durante la intersesión 1962-1963, la Comisión de coordinación fue la espina dorsal de las comisiones. Las instrucciones de los siete cardenales de la Comisión de coordinación fueron las que en cierto modo dinamizaron estos tres periodos, no sólo por el calendario que había que respetar –y que es significativo porque los plazos cortos permitirán que se envíen a tiempo los textos revisados[50]– sino también por el contenido de la revisión a realizar mediante una nueva reflexión, el reajuste de los textos, la coordinación y la cooperación de los esquemas.

La primera fase incluye la puesta en marcha de las comisiones en febrero de 1963. La segunda, que siguió a la Comisión de coordinación de finales de marzo, sólo debía incluir los meses de abril y mayo de 1963, pero hubo que prolongarla por la muerte del papa y la sede vacante. Después del luto y del cónclave del mes de junio, la tercera fase tendrá lugar después de la Comisión de coordinación de comienzos de julio y se extenderá desde julio hasta septiembre, que se caracterizará por el comienzo del pontificado de Pablo VI.

En una primera sección nos ocuparemos de los tres esquemas que normalmente se consideran los más significativos. 1) *De revelatione*; 2) *De ecclesia*; y 3) *Schema XVII* sobre la presencia de la Iglesia en el mundo. Para entenderlos correctamente describiremos su desarrollo al margen de las distintas fases en que se divide la intersesión. Trataremos de dos proyectos que avanzan decididamente [a)], de los cuatro fracasos de la «segunda preparación» [b)] y de los textos que hemos llamado «retardatarios» [c)].

Para evaluar el camino recorrido y los resultados obtenidos por las comisiones conciliares en la intersesión 1962-1963 y, más concretamente, durante sus princi-

50. Era preciso actuar con rapidez para que las eventuales observaciones de los obispos pudieran llegar a tiempo para poderlas utilizar en una nueva versión del proyecto. La impaciencia de Juan XXIII, que conoce su enfermedad y sabe que le queda poco tiempo, puede haber contribuido también a acelerar el trabajo de las comisiones.

pales actividades, que van desde comienzos de febrero hasta finales de agosto de 1963, podríamos comparar la lista de los diecisiete esquemas adoptados en enero por la Comisión de coordinación con la de los cinco esquemas que esa misma comisión incluyó siete meses después[51]. Pero esa comparación no nos bastaría, porque los esquemas que se discutieron durante el segundo periodo son una selección reducida: estos temas se eligieron por su «madurez» conciliar.

Otro posible punto de comparación sería el conjunto de los trece proyectos enviados a los obispos para su estudio: una serie a mediados de mayo y otra a mitad de julio de 1963. Pero también sería inexacto este abanico de trece esquemas, porque esta vez sería demasiado amplio. Algunos de ellos no gustaron a nadie y desaparecerían del orden del día y otros serían absorbidos muy pronto por esquemas similares. Finalmente, otra serie de esquemas que se discutirán ampliamente en 1962-1963 sólo se llevarán a la asamblea plenaria mucho más tarde, en 1964 y 1965. Dos buenos ejemplos los tenemos en el proyecto de constitución dogmática sobre la revelación divina y en el proyecto de constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo.

Ni los números ni los inventarios podrán medir por sí solos la dinámica de la intersesión. Sólo permitirá apreciarla la valoración de todos los textos que fueron objeto de deliberaciones en comisión a lo largo de este periodo. Para esta investigación seguiremos el orden de la lista de los 17 esquemas que aceptó la Comisión de coordinación en enero de 1963.

Para poder exponer más claramente un proceso histórico tan complejo, haremos primero una exposición temática de los tres esquemas-*vedette* que reflejan muy bien el carácter transitorio de esta *intersessio prima* de 1962-1963, y que son:

1. el esquema sobre la revelación, al que se pretende sacar de su *impasse* desde enero a finales de marzo (primera fase);
2. el proyecto *De ecclesia* que logra evolucionar con más dinamismo (durante la primera y la segunda fase);
3. el esquema «Iglesia y mundo», del que hay dos versiones sucesivas que ocupan el periodo que va de enero a septiembre (primera, segunda y tercera fase). Este famoso texto, que en 1963 se llama aún «esquema XVII», a partir de 1964 se llamará «esquema XIII».

a) *Tres esquemas significativos*

1. El esquema «De revelatione»

Si el esquema *De revelatione* encabeza nuestra lista, no es ciertamente por casualidad. Porque, en el primer periodo del Vaticano II, la controversia más fundamental del Concilio, decidido a dar los primeros pasos, fue en torno al problema

51. S V/1, 649-650 (Coordinación del 31 de agosto de 1963).

de las «dos fuentes», de las relaciones entre Escritura y Tradición, y al tema de la «insuficiencia» de la Escritura. Las dos tendencias principales se enfrentaron en muchos campos: en la eclesiología, el ecumenismo, el papel de los laicos... Pero esta oposición plural se centró al principio en un punto crítico, la exégesis bíblica. La votación del 20 de noviembre de 1962 reveló ya esta crisis y Juan XXIII quiso resolverla mediante un nuevo enfoque, creando una comisión mixta que obligara a ambos «campos» a dialogar, un método muy roncaliano que en adelante se aplicará bastantes veces hasta provocar intentos de sabotaje en los «adversarios» de la segunda preparación.

La *Commissio mixta de revelatione* tuvo nueve sesiones de trabajo, de las cuales sólo cuatro tienen que ver con la intersesión. Su actividad se ajusta a un calendario relativamente sencillo si se compara con la compleja elaboración de otros esquemas como el de la presencia de la Iglesia en el mundo. Las cuatro sesiones de la *mixta de revelatione*, entre finales de febrero y principios de marzo, se caracterizan por conflictos emocionales comparables con las violentas discusiones de la misma Comisión mixta a comienzos de diciembre de 1962. Los participantes terminaban agotados y cansados.

Y tampoco es casualidad que, en la Comisión de coordinación, se designe al cardenal Liénart como relator del *De revelatione*. Liénart había sido uno de los primeros oradores en romper el fuego contra el texto preparatorio *Sobre las fuentes de la revelación*[52], que se había pedido que «se rehiciera por completo». En la relación que presenta el 21 de enero de 1963 en la primera sesión de la Comisión de coordinación, el obispo de Lille resume la gran dificultad que subsiste respecto al esquema propuesto por la Comisión mixta *De revelatione* tras las reuniones del 4, 5 y 7 de diciembre de 1962[53].

La Comisión mixta había aceptado y aprobado por unanimidad el texto del preámbulo de los capítulos II, III, IV y V del esquema, con mejoras considerables. Pero todavía había un problema mayor que tenía que ver con el capítulo I sobre la Escritura y la Tradición. El punto crucial que impedía un acuerdo entre los representantes de la mayoría y de la minoría era si la Tradición tenía más peso que la Escritura en el tema de la fe y de las costumbres. A juicio de Liénart, la tesis que quería imponer con certeza que en la Tradición hay verdades que no están en las Escrituras va mucho más allá de las definiciones de Trento y del Vaticano II. «Estos se limitaron a decir que la Escritura y la Tradición son dos formas en las que la revelación divina ha llegado hasta nosotros, sin establecer comparaciones entre una y otra» (relación Liénart a la Comisión de coordinación el 21 de enero de 1963).

52. En el curso de esta XIX congregación general, el obispo de Lille hizo tres observaciones fundamentales: 1) el decreto que se proponía solucionar la única fuente de la que emanan las otras fuentes: la palabra de Dios; 2) el proyecto hablaba de las fuentes tratando, con un estilo absolutamente escolástico, uno de los dones más admirables de Dios; y 3) en un campo tan sobrenatural como la revelación debemos apoyarnos sobre todo en las enseñanzas de la fe.

53. AS V/1, 60-62. Cf. también *Vatican II* del cardenal Liénart: Mélanges de Science Religieuse 33 (1976) 87-92.

El 7 de diciembre de 1962, cuando votó la Comisión mixta un texto corregido que quería atenuar un poco su rigor, no consiguió la mayoría, a pesar de las afirmaciones de Ottaviani. Siguiendo en líneas generales las proposiciones del cardenal Liénart, la Comisión de coordinación comunicó sus instrucciones sobre este tema a la Comisión mixta *De revelatione*: al no haber conseguido la fórmula del capítulo I sobre la relación Escritura-Tradición la mayoría de dos tercios, había que abandonarla y elaborar un nuevo texto con capacidad para reunir esta mayoría. Y si esto no se lograra, habría que volver a las fórmulas de Trento y del Vaticano I.

Estas instrucciones eran bastante claras. Pero no se retomaron las «motivaciones» del relator Liénart. La primera «motivación» aclaraba las razones de la polémica: «Porque el Concilio no debe marginar a los hermanos separados, sino tratar de iluminarlos y reunirlos».

Sin entrar ahora en los detalles de esta controversia, que será intensa en 1964 y 1965 y creará un clima tenso en octubre de este último año, nos remitimos a la toma de posición del gran teólogo francés Y. Congar, que en este momento, y por dos veces, trató de situar el debate en sus justos términos[54].

La suerte de estas instrucciones de la Comisión de coordinación se ventila en pocos días. Mientras la Comisión doctrinal reanuda sus actividades el 21 de febrero de 1963 en un clima muy tenso, la Comisión mixta *De revelatione* se reúne por primera vez desde diciembre de 1962 el sábado, 23 de febrero.

La reanudación de la controversia es una vez más sobre el *latius patet* (mayor alcance del contenido de la Tradición). La minoría presenta la Tradición como portadora de una *función constitutiva*, mientras que los oradores de la mayoría mantienen que, hoy día, el planteamiento del problema es diferente del de Trento y que el concilio actual no debía interferir en la investigación teológica. Al no encontrar ninguna fórmula que permitiese llegar a una conclusión, el cardenal Bea logró que se votara para saber si el Concilio tenía que tomar postura ante el pro-

54. Algunas «Osservazioni sullo schema di costituzione *De divina revelatione*» de Congar, con la calificación de *Riservato*, y fechadas el 29 de junio de 1963, fueron distribuidas por el Centro holandés DO-C sin número de serie. El autor enumera tres posibles posiciones que se mantienen actualmente en la Iglesia católica: a) la Tradición es una fuente independiente de la Escritura, que transmite verdades que no contiene la Escritura (teoría de las dos fuentes); b) la Tradición es una interpretación e implica una explicación del contenido de las Escrituras, que tienen una suficiencia material; todo está en la Escritura, todo está en la Tradición (Geiselmann); c) en lo esencial, hay identidad entre el contenido de la Escritura y de la Tradición; la Tradición no supera a la Escritura más que de forma relativa y subordinada (J. Möhler, Scheeben, Newman, Franzelin). Para Congar, la fórmula que dice que la Tradición es más amplia que la Escritura (*latius patet*) dice algo correcto, pero no como lo entendían los promotores de esta fórmula, que habría que completar, «porque si la Tradición contiene más que la Escritura en extensión, la Escritura contiene más que la Tradición en profundidad y es realmente inagotable» (Y. Congar). El conjunto del capítulo en el texto de la Comisión mixta habría de ser mejorado fundamentalmente, definiendo sobre todo lo que se entiende por «Tradición» y precisando que se debe incluir en ella el desarrollo eclesiástico de la doctrina, afirmando que el depósito de la palabra pertenece al magisterio pero que también ha sido confiado a toda la Iglesia.

blema Tradición-Escritura. De 38 votantes, 29 apoyaron a Bea y a su negativa a poner fin a una cuestión que aún no estaba madura. Sólo 8 votos no pensaban así[55].

Pero el cardenal Ottaviani rechazó esta votación, que será un precedente al que se recurrirá con frecuencia en el Concilio. El cardenal la contestó en la reunión mixta del 25 de febrero de 1963 argumentando que, en la reunión anterior, él estaba ausente en el momento de la votación. Pero, además, la ofensiva del prefecto del santo Oficio desencadenó ese día una «ofensiva devastadora»: atacó a Bea poniendo en duda su fidelidad a la fe católica y reclamó de los obispos presentes un juramento sobre las «dos fuentes». Con esta actitud logró inflamar a los espíritus más equilibrados. Charue, a quien también puso en entredicho, estuvo a punto de dar un portazo en el momento en que Léger amenazó a Ottaviani con apelar a la Comisión de coordinación. Bea replicó que el Secretariado para la unidad tenía voz en este asunto y que no tenía sentido recordar a los obispos los juramentos que ya habían hecho. La intervención de Léger calmó los ánimos de la mayoría. Y, en este clima de crisis, se disolvió *ex abrupto* la Comisión mixta sin llegar a ninguna conclusión[56].

Cuando la *Mixta* reanudó sus actividades a finales de la misma semana, se calentaron otra vez los ánimos. La reunión del viernes 1 de marzo empezó con la lectura de una carta del cardenal Cicognani, que exhortaba a terminar con la discusión que se estaba teniendo. Ottaviani no leyó el final de la carta, en que se decía que, si era imposible llegar a un acuerdo, sería necesaria la concertación entre los presidentes. A petición de Léger se leyó al final esta conclusión en la comisión. Tras algunas peripecias de procedimiento, Bea propuso una fórmula[57] de Léger que descartaba la afirmación *latius patet*. Obtuvo 30 votos a favor y 7 en contra[58]. Algunos cronistas han afirmado que esta votación del 1 de marzo tuvo un alcance histórico, sobre todo para el diálogo ecuménico[59].

Sin embargo, el mayor acontecimiento de la jornada será una gran intervención del cardenal Lefebvre, una persona muy moderada. El arzobispo de Bourges manifestó con reserva y con matices los sentimientos de malestar e indignación que embargan a los otros obispos de la mayoría pero que no se han atrevido a decir en voz al-

55. J. Feiner, *La contribution du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens*, en B. Dupuy (ed.), *La Révélation divine*, Paris 1968, 150-151.

56. Esta crisis, que se grabó en la memoria de los testigos, tuvo dos consecuencias distintas: en primer lugar, provocó encuentros informales entre los «tenores» de la mayoría, que se propusieron apelar al papa; y en segundo lugar, hizo que se pusieran los medios para lograr un clima más sereno en la reunión siguiente de la Comisión doctrinal dedicada al *De ecclesia*, haciendo los protagonistas todo lo posible para que no se repitieran los enfrentamientos personales.

57. *Sacra Scriptura et sacra Traditio ita se habent inter se ut una alteri extranea non sit*. En la versión final de la Comisión mixta, este paso se convirtió en «ellas (Tradición y Escritura) están, pues, estrechamente unidas y se comunican entre sí». Se leyó en la reunión la carta del secretario de Estado que decía que al papa le parecía «muy aceptable» la fórmula Parente-Brown. Cf. A. Cicognani a A. Ottaviani, Roma, 27 de febrero de 1963, en H. Sauer, *Erfahrung und Glaube...*, 243. Cf., además, R. Burigana, *Dalle fonti della Rivelazione alla Parola di Dio*.

58. Coloquio con A. Naud en el seminario de Montréal el 8 de septiembre de 1994.

59. J. Feiner, La *contribution...*, 152.

ta. Lo que el cardenal Lefebvre quiere defender con una elocuencia tan hábil es, sobre todo, el derecho de los obispos convocados al Concilio a decir libremente lo que piensan y a votar lo que crean oportuno, pero también la igualdad y la fraternidad entre los obispos, tanto si son diocesanos como si son miembros de la curia romana[60]. Este discurso impresionó muchísimo a la mayoría de los miembros de la comisión.

El 4 de marzo tuvo lugar, finalmente, la novena y última reunión de la Comisión mixta *De revelatione*. La discusión giró sobre todo en torno al *sensus fidelium* que se había de mencionar correctamente en el párrafo sexto. Hablando este párrafo de la Escritura, de la Tradición y del magisterio, dice *in fine*: «Los tres juntos contribuyen eficazmente a la salvación de los hombres y también contribuye el asentimiento subordinado de los fieles».

En la relación que poco después presenta Liénart a la Comisión de coordinación, el obispo de Lille no vacila en denunciar la manipulación que ha sufrido el texto sometido a la Comisión de coordinación, puesto que se había quitado del texto presentado la última frase que hemos citado. Liénart estuvo atento y se preocupó de restablecer la versión auténtica de la Comisión mixta[61].

60. Ofrecemos aquí la traducción del texto inédito de la intervención del cardenal Lefebvre en la Comisión mixta del 1 de marzo de 1963: «Aunque soy poco experto en cuestiones tan difíciles como las que estamos tratando, me atrevo a alzar mi voz para decir lo que sentimos muchos de nosotros ante las dificultades con que nos estamos encontrando en nuestra sesión. Muchos se sienten tristes al ver lo difícil que resulta entenderse por la gran oposición que existe entre las opiniones que se expresan. La búsqueda más honda de la verdad, que normalmente exige caridad y esfuerzo mutuo, se ve gravemente comprometida cuando algunos quieren imponer sus puntos de vista mientras otros prefieren mantener sus opiniones. Creo que nos será imposible superar estas dificultades si no estamos convencidos de que todos y cada uno de nosotros, sea cual fuere su dignidad y sólo por pertenecer a la Iglesia docente a causa de nuestra consagración, tiene el derecho y también el deber de manifestar libremente su opinión y de votar con toda libertad. Porque el sumo pontífice nos ha convocado justamente porque quiere saber qué pensamos cada uno de nosotros. Por tanto, la obediencia es lo que nos obliga a reivindicar plenamente esta libertad de palabra y de voto. Además, hemos de estar dispuestos a aceptar plenamente y con alegría lo que establezca el sumo pontífice, sea lo que sea. Es lo que sin duda queremos todos, porque nuestra fe nos hace ver en el papa al vicario de Cristo. Me gustaría añadir que sentimos admiración, respeto, veneración y –si se me permite decirlo– afecto por los obispos que ayudan al santo padre en las congregaciones romanas. Pero permítaseme también pedirles con todo respeto que este poder al que están habituados necesariamente –lo que es fácilmente comprensible–, lo ejerzan con más sobriedad y que incluso lo dejen a un lado para ser, en el Concilio, obispos entre sus hermanos en el episcopado, buscando esmerada y fraternalmente con ellos, bajo la autoridad del sumo pontífice y con la ayuda del Espíritu Santo, la verdad que libera y el bien de la Iglesia. Que se dignen no imponer de forma autoritaria, sino que se limiten a proponer sus opiniones dejando sólo al pontífice el cometido de decidir en última instancia. Es preciso deplorar que, durante el primer periodo del Concilio, muchos sufrieran en su interior –no sé si con razón o sin ella– porque se les había presentado el texto del esquema en nombre del pontífice como si éste se lo impusiera, mientras que era evidente que lo que quería el santo padre es que todos los padres lo discutieran con total libertad. De ahí han surgido muchas dificultades y también muchas palabras a veces dolorosas. Por esta razón, que quizás me he atrevido a exponer audazmente, os pido a todos perdón y comprensión. He hablado con toda sencillez y libertad sin la más mínima intención de herir a nadie. Lo único que he pretendido es hallar un camino que nos permitiera realizar mejor nuestro trabajo en la serenidad y la caridad fraternas. ¡Donde hay caridad y amor, allí está Dios!». Cf. F-Léger, n. 801, en el Seminario mayor de Montréal.

61. La primera vez que el padre Congar intervino en una comisión conciliar fue en la reunión de la Comisión mixta del 4 de marzo de 1963. E intervino en defensa de una aportación activa de los

Al margen de esta anotación oral secundaria, la relación de Liénart contiene sobre todo el juicio sobre el texto revisado por la Comisión mixta. Y su valoración es mucho más positiva que la de los teólogos más versados en la materia. En su relación del 27 de marzo de 1963, sostiene que la cuestión que quedó pendiente sobre las relaciones entre la Tradición escrita en los libros sagrados y la Tradición oral ya ha quedado resuelta: «Tras largas discusiones, la Comisión mixta ha aprobado un texto del capítulo primero del esquema, que concuerda con el pensamiento de los concilios anteriores. Propongo, por tanto, que nuestra comisión declare digno de elogio el trabajo que ha realizado la Comisión mixta y apruebe el esquema de constitución sobre la *revelación divina* en su redacción actual»[62]. Veremos en seguida cómo algunos portavoces de la corriente mayoritaria no comparten el optimismo de la relación de Liénart. Pero el decurso de los acontecimientos dio la razón a los primeros y se la quitó a los segundos[63].

Se puede decir que se cumplieron las instancias del Secretariado para la unidad, si se considera que se abandonaba la expresión «dos fuentes» y que no se desatendía la noción de «suficiencia material» de la Escritura. De este modo, la relación exacta entre «Escritura» y «Tradición» se dejaba a la libre investigación de los teólogos. Pero los representantes de la corriente mayoritaria no estaban nada entusiasmados porque creían que estaban ante un texto muy imperfecto. Y los peritos conciliares más expertos en el tema estaban desanimados ante un compromiso teológicamente tan pobre. De hecho, la apuesta del Concilio, que se expresó en el debate de noviembre de 1962, exigía que se ampliara el debate y la Comisión mixta era incapaz de hacerlo.

> No se trata de desnaturalizar el planteamiento del problema –escribe el padre Dejaifve en 1963– sino de ampliar así sus datos, porque *en la perspectiva ecuménica en la que se plantea el debate que se realiza en el Concilio*, de lo que realmente se trata es de lo siguiente: detrás del término sagrada Escritura, lo que la Reforma realmente ve es la palabra de Dios, y lo que tanto ella como los teólogos ecuménicos reivindican es su primado y su suficiencia, tratando de mostrar que en la Iglesia católica su autoridad es total y su testimonio, normativo[64].

La mayoría del Vaticano II quería abandonar un antiprotestantismo ya obsoleto. La votación del 20 de noviembre de 1962 había mostrado la solidaridad del Concilio con el gran *ressourcement* provocado por la renovación bíblica y el mo-

fieles en la transmisión de la fe, proponiendo introducir en ese punto una *conspiratio pastorum et fidelium*. Ottaviani hizo que se rechazase esa propuesta porque no era *ad rem* (cf. JCng, 4 de marzo de 1963). Pero en la promulgación definitiva de la constitución (18 de noviembre de 1965), la formulación que propuso el teólogo francés dos años antes está en el número 10.

62. AS V/1, 445.

63. Cf. J. Feiner, *La contribution...*, 152.

64. G. Dejaifve, *Révélation et Église*: Nouvelle Revue Théologique 85 (1963) 563. La cursiva es nuestra.

vimiento litúrgico, el retorno a las fuentes que debería situarse en el centro del misterio cristiano[65].

Estando así las cosas, a nadie le sorprendió que el esquema *De revelatione*, en su versión revisada por la Comisión mixta, no se incluyera en el orden del día del segundo periodo del Concilio. Habrá que esperar a las observaciones de Pablo VI sobre este tema en su discurso de clausura del segundo periodo, a la puesta en marcha de un nuevo grupo de trabajo y a la implicación de la Comisión doctrinal para que el esquema, con una redacción totalmente nueva, reaparezca en 1964.

El fracaso de marzo de 1963 tiene también algunas consecuencias institucionales que no se pueden callar. Y es que en la primavera de 1963 la Comisión conciliar doctrinal todavía no se había liberado lo suficiente de la tutela del santo Oficio para poder actuar con decisión. ¡En este caso, los adversarios de la segunda preparación no estaban dispuestos a ceder! Durante el segundo periodo, el clima institucional del Concilio fue cambiando poco a poco debido al nombramiento de cuatro moderadores, al debate tan duro sobre el santo Oficio a comienzos de noviembre de 1963, y sobre todo a las elecciones complementarias que modificarían al final del segundo periodo las relaciones de poder en la Comisión doctrinal. *Tantae molis erat.*

2. El proyecto del «De ecclesia»

Mientras durante el primer periodo de un concilio que aún está buscando su camino, el tema de la revelación se había convertido inesperadamente en el punto clave de la formación de dos corrientes de opinión, el esquema sobre la Iglesia hacía ya mucho tiempo que había llamado la atención de las escuelas teológicas, en realidad ya desde el primer anuncio del Concilio en 1959.

El debate sobre la relación Escritura-Tradición implicaba problemas de fe, con un impacto directo sobre el modo de «hacer teología» y sobre el enfoque global a la hora de presentar el mensaje. Ahora, a la vista de la constitución *Dei Verbum* ya terminada, puede considerarse a este respecto el texto más fundamental de los dieciséis elaborados por el Vaticano II.

En el proyecto de constitución *De ecclesia*, las cosas serán muy distintas. Partiendo de los fundamentos doctrinales, cuyo punto de anclaje es el dogma de la Trinidad, el esquema revisado sobre la Iglesia traza las grandes líneas para la organización de la comunidad eclesial y de ellas deduce sus principales articulaciones.

El problema eclesiológico es en cierto modo secundario respecto a las cuestiones centrales de la fe cristiana. Sin embargo, en el Vaticano II suscitó una enorme emoción. Y ello porque cuando una asamblea de la Iglesia se plantea la reno-

65. Cf. a este respecto la relación del padre Congar titulada *La question débattue du rapport entre Écriture et Tradition*, serie DO-C, n. 150, 12 pp., con fecha del 12 de junio de 1964.

vación de sus estructuras, se está tocando en realidad el corazón del ejercicio del poder. Es, por tanto, inevitable que haya tensión entre los que tienen en sus manos los mandos y los que quieren llegar a ellos. Y esa tensión pone las cosas muy difíciles.

Podríamos decir, pues, que la versión revisada y profundamente renovada del *De ecclesia* fue el documento base de la intersesión 1962-1963, sin duda con los esquemas anejos que deberían referirse a él, como el *De oecumenismo*, el *De episcopis* y el de el apostolado de los laicos. Esta versión renovada dominará también el segundo periodo del Concilio en el otoño de 1963.

a) Primera fase (febrero-marzo de 1963)

Puntos de partida

Para evitar cualquier enfoque anacrónico hay que prescindir de una falsa perspectiva que dice que la primera preocupación de los promotores del *aggiornamento* era redactar un tratado completo sobre la Iglesia. Pero no es cierto.

Ya en septiembre de 1925, un genial precursor, el padre Lambert Beauduin, dijo en una conferencia que dictó en Bruselas que aún no se había completado la obra del concilio Vaticano I de 1869-1870: «No olvidemos que ese (concilio) sólo fue suspendido y hagamos votos para que reanude pronto sus trabajos y nos dé una *constitutio dogmatica secunda* sobre los poderes de la Iglesia docente y de los obispos». El padre L. Beauduin creía entonces que, para disipar los equívocos sobre el crecimiento de la infalibilidad pontificia, «bastaría con [...] tomar el esquema de los teólogos» para encontrar «las proporciones armoniosas y los sabios contrapesos que una exposición unilateral puede hacer perder de vista»[66].

Ésta era la tarea a la que se dedicaban los obispos y teólogos más avisados desde el anuncio del Vaticano II, porque lo que deseaba vivamente la «vanguardia» era hacer una aportación complementaria al concilio Vaticano I de 1869-1870. Porque este concilio, que se interrumpió bruscamente, dejó una obra incompleta y por tanto carente de equilibrio. Junto a la promulgación del primado y de la infalibilidad pontificia, el Vaticano I tenía otros proyectos sobre la función propia del episcopado que las circunstancias no permitieron que se realizaran.

Al anunciarse el Concilio en 1959, la primera preocupación de los círculos más conscientes fue aprovechar la ocasión para crear una teología del episcopado y completar así la obra conciliar que quedó incompleta desde 1870.

Uno de los primeros que se pusieron en marcha fue el padre E. Schillebeeckx, teólogo flamenco, que había sido nombrado recientemente profesor encargado en la universidad de Nimega (Holanda) y que, apenas quince días después de anunciarse el Concilio, escribía ya artículos reveladores sobre el significado de esta

66. Cf. L. Beauduin: La Revue catholique des idées et des faits 23 (octubre de 1925) 10-13, y en *Église et Unité*, Lille 1948, 23-29.

convocatoria[67]. Desde este momento, el joven teólogo dibujaba las grandes líneas que presidirían las preocupaciones del futuro Concilio: las relaciones entre el papa y los obispos, el significado especial de la colegialidad episcopal, la importancia de los laicos en la vida de la Iglesia y, finalmente, la urgencia de dar al Vaticano I la aportación complementaria precisa para sacar a «la infalibilidad pontificia» del aislamiento dogmático en que la había dejado la interrupción de la asamblea de 1870.

La carta pastoral firmada por todos los obispos holandeses y publicada en Navidad de 1960 hablaba de este tema. Sus firmantes pudieron comprobar sorprendidos cómo una carta que se había escrito sólo para los católicos holandeses se tradujo a muchos idiomas y tuvo una amplia difusión internacional[68].

Esta preocupación que tenían muchos obispos y teólogos por restaurar una teología del episcopado constituye el trasfondo de la fase preparatoria y de los primeros meses del Vaticano II. Cuando, al principio del Concilio, se empiezan a conocer algunos esquemas, su punto de partida es con frecuencia el deseo de definir mejor las funciones del obispo y del cuerpo episcopal. En algunos autores, el proyecto de texto se reduce a consideraciones sobre el episcopado[69]. Pero, por evidentes razones de oportunidad, los esquemas alternativos que pretendían tener cierta autoridad debían presentar por necesidad un conjunto de datos eclesiológicos. Porque si se limitaban a un solo aspecto de la comunión eclesial su posición estratégica sería muy débil, tanto más cuanto que el esquema oficial *De ecclesia*, que provenía de la Comisión teológica preparatoria, constaba de once capítulos distintos, algo que parecía darle un peso especial.

Los diferentes textos sustitutivos, objeto de los encuentros de finales de 1962 y comienzos de 1963 (en Roma, Alemania, Francia, España, Chile, etc.) trataron de ofrecer una eclesiología más o menos completa y equilibrada. Pero parece que, en muchos casos, estos proyectos de constitución no comenzaron realmente con un primer capítulo general, sino con un primer capítulo dedicado a la función del episcopado. Y cuando se trató de «situar» mejor el capítulo sobre el episcopado, el tema del laicado se impuso con toda naturalidad como el otro punto clave de la renovación eclesiológica. El papel del apostolado de los laicos, muy presente en la Iglesia católica tras el éxito de la Acción católica (1925-1935), había sido tratado sistemáticamente por autores como E. Mersch, K. Rahner, Y. Congar, G. Thils, monseñor G. Philips y otros. Además, algunos de ellos asistían al Concilio como expertos oficiales y se sentían muy a gusto en este terreno que ningún Concilio había abordado hasta ahora.

67. E. Schillebeeckx, *De genade van een algemeen concile*: De Bazuin (7 y 21 de febrero de 1959).

68. Cf. nuestro estudio *Une restauration de la théologie de l'épiscopat*, en *Glaube im Prozess*, 804-806.

69. Cf. en particular el esquema del obispo Ghattas (Egipto) y el de el cardenal Feltin y de sus colegas de la región de París, que se presentaron en febrero de 1963 y que sólo abordaban la doctrina del colegio de los obispos. Cf. S. Tromp, *Relatio de osservationibus factis a patribus concilii* (26 de julio de 1963), 5.

Durante la incubación de los esquemas sustitutivos sobre la Iglesia, el *De ecclesia* de la fase preparatoria se difundió muy tarde, exactamente el 23 de noviembre de 1962. Pero ya se conocía bastante bien porque había sido puesto en circulación por algunos cardenales de la Comisión central preparatoria, sobre todo por Suenens, Bea y quizás Alfrink[70].

El esquema oficial sobre la Iglesia de la Comisión teológica preparatoria sólo se sometió a debate conciliar en la última semana del primer periodo del Vaticano II, es decir, en diciembre de 1962. La disconformidad de la corriente mayoritaria era considerable y este tardío debate fue extremadamente crítico con un texto cuyos autores estaban cada vez más a la defensiva[71].

Pero, a pesar de todo, el *De ecclesia* oficial fue durante algún tiempo el punto de referencia obligatorio. De ahí que en la primera sesión de la Comisión de coordinación de finales de enero se siente aún la obligación de rendirle un cortés homenaje, pero en la sesión de finales de marzo las cosas son ya muy distintas. En la primera sesión de la Comisión de coordinación, el cardenal Suenens, relator del tema, compara el índice del *De ecclesia* preparatorio como texto de referencia y el índice temático de un proyecto alternativo. Esto le permite demostrar que los temas de la segunda mitad del esquema preparatorio se pueden colocar en otro sitio y que por tanto no son temas desperdiciados. Esta demostración justifica que se redacte otra vez el *De ecclesia* con una estructura nueva[72].

Como hemos visto, el cometido principal de la Comisión de coordinación era vigilar la aplicación de los votos del Concilio en el primer periodo y activar las comisiones conciliares según las orientaciones recibidas para preparar el segundo periodo. El debate conciliar de diciembre de 1962 sobre la Iglesia acabó sorprendentemente sin votación y sin ninguna resolución. Correspondía, pues, a la Comisión de coordinación llenar esta laguna e inspirarse en la discusión conciliar para proceder a una «segunda preparación».

En las resoluciones oficiales de la Comisión de coordinación (sesión de enero de 1963) hay indicaciones interesantes para el esquema sobre la Iglesia. Sobre todo éstas: Hay que revisar el esquema para mostrar claramente la íntima relación que existe entre el Vaticano I y el Vaticano II. Después de recordar lo que el Vaticano I promulgó sobre el primado pontificio, hay que situar esta doctrina en un

70. Tras un minucioso análisis de los textos, J. Komonchak ha llegado a la conclusión de que Philips utilizó una versión anterior del *De ecclesia* preparatorio y no la que se distribuyó a los padres. Cf. *The Initial Debate about the Church*, en *Vatican II commence...*, 347 y 351, n. 56.

71. Cf. el discurso introductorio bastante agudo del cardenal Ottaviani el 1 de diciembre de 1962 (AS I/4, 1ss).

72. Según la relación Suenens, la nueva versión del capítulo I podría abarcar los capítulos I y II del texto viejo; el capítulo II (nuevo) correspondería a los capítulos II y IV (viejos) con algunos elementos del VII y VIII (viejos); el IV (nuevo) tendría como *pendant* el V (viejo). Respecto a los capítulos IX, X y XI (viejos) algunas partes se utilizarían en otros sitios (precisamente en el *De oecumenismo*) y otras se recuperarían de distintos modos (cf. AS V/1, 95). Cf. tablas comparativas entre el esquema Philips y el *De ecclesia* en A. Acerbi y U. Betti (cf. *infra*, n. 83). Para una comparación completa entre estos dos textos, cf. *Synopsis...*

marco pastoral y ecuménico. Convendrá, pues, que se exponga con más precisión el vínculo que une a la cabeza de la Iglesia con el colegio apostólico, para evitar cualquier malentendido en los protestantes y ortodoxos. El esquema tendrá que clarificar el sentido de la colegialidad episcopal, cuya importancia subrayará. Esta doctrina permitirá determinar la función propia de las Conferencias episcopales. El significado del episcopado en cuanto tal permitirá equilibrar la doctrina sobre la Iglesia. Habrá que aclarar también, finalmente, las relaciones con el ministerio sacerdotal y señalar qué lugar ocupan los laicos en la Iglesia[73].

Pero no se debe pensar que estas decisiones de la Comisión de coordinación se votaran sin obstáculos. Pues los partidarios de la centralización romana las discutieron apasionadamente y, sin aceptar ningún intercambio de puntos de vista, denunciaron los peligros de confusión y las peligrosas consecuencias que conllevaría un arriesgado «episcopalismo»[74].

La Comisión doctrinal, que aún está y estará por mucho tiempo bajo la autoridad de los grandes promotores del *De ecclesia* de la fase preparatoria, tendrá que vérselas muy pronto con estas directrices de la Comisión de coordinación. La atmósfera será tensa y lo seguirá estando hasta mayo de 1963. En la sesión plenaria del 21 de febrero de 1963, la Comisión doctrinal se volvía a encontrar tras dos meses y medio. En el orden del día hay varios temas calientes. En las «reaperturas» del 21 de febrero y del 5 de marzo, correspondía al padre S. Tromp, como secretario, referirse a los acontecimientos pasados. Y lo hace quejándose amargamente de cómo ha ido el primer periodo conciliar sin ni siquiera mencionar el rechazo del trabajo de la Comisión preparatoria en la votación del 20 de noviembre de 1962. Lanza rayos y centellas contra el *De ecclesia* alternativo en alemán que se había distribuido en el noviembre anterior y se muestra pesimista de cara al futuro[75].

Después de crear, en un primer momento, una subcomisión especial de siete miembros para el *De ecclesia*, la Comisión plenaria del 21 de febrero de 1963 se ve totalmente absorbida por el proyecto *De revelatione* y por los preparativos de la correspondiente Comisión mixta que se reunirá los días siguientes. Sólo podrá ocuparse del esquema *De ecclesia* (5 de marzo) cuando termine su trabajo sobre el *De revelatione*. Entretanto, la subcomisión *De ecclesia* ha desempeñado un papel decisivo preparando el terreno para revisar el proyecto sobre la Iglesia. Esta subcomisión está compuesta por siete padres: Browne (experto: Gagnebet), Léger (Naud y luego Lafortune), König (K. Rahner), Parente (Balić y luego Schauf),

73. Para más detalles, cf. AS V/1, 185-186.

74. Cf. las actas de la Comisión de coordinación (AS V/1, 99-100) donde se puede escuchar un débil eco de este debate a puerta cerrada.

75. Mientras la *relatio* de carácter oficial del padre Tromp menciona solamente algunos puntos de procedimiento, un colaborador directo del cardenal Léger recuerda que habiendo sido invitado el relator de la comisión a hablar de los antecedentes, se quejó mucho de que se prescindiera de los trabajos de la fase preparatoria y tuvo buen cuidado de hablar también sobre la puesta en minoría en el Concilio del esquema preparatorio sobre las «dos fuentes» (conversación con el padre André Naud, Montréal, 8 de septiembre de 1994).

Charue (Philips), Garrone (Daniélou, después Congar), Schröffer (Thils, después Moeller). Indicamos también los siete expertos escogidos como consejeros por cada uno de los prelados. Lo realmente milagroso de esta comisión, llamada de los «siete» por el equipo de siete teólogos que colaboran en ella, fue su sorprendente composición, que daba cinco votos a la corriente reformadora y dos a la corriente conservadora. La presidía el cardenal Browne, nombrado expresamente por Ottaviani para esa tarea.

En la primera reunión de trabajo del martes, 26 de febrero de 1963, la comisión de los siete recibió el deseo del cardenal Cicognani *ne quid novi fieret*, es decir, que la comisión no inicie la redacción de un nuevo esquema, pero que se le autoriza a ordenar de otro modo los distintos contenidos válidos del texto preparatorio[76]. Aunque Cicognani es presidente de la Comisión de coordinación, los siete no tienen en cuenta esta indicación taxativa, y discuten qué esquemas van a elegir de los cinco alternativos que hay: el esquema Parente, un esquema francés, el famoso esquema en alemán, el esquema de Philips y otro muy largo de procedencia chilena. La mayoría de ellos son de redacción reciente, pero el único que había circulado bastante durante el primer periodo del Concilio era el de Philips.

La cuestión es saber si el equipo llamado belga hizo lo posible, desde el otoño de 1962, por incluir el «esquema Philips» en el orden del día oficial del Concilio durante su primer periodo. Los indicios a este respecto son tan dispares, que no se puede concluir con claridad absolutamente nada. El propio Philips no cree que su proyecto haya sido presentado a la presidencia del Concilio al final del periodo. Heuschen esperaba en vano que el «documento de trabajo» de Philips se tomara en consideración y se sometiera a votación antes de la clausura de comienzos de diciembre de 1962. En cuanto a Moeller, está convencido de que el proyecto Philips de noviembre de 1962 fue rechazado por las instancias dirigentes del Concilio[77]. El testimonio de Congar es concluyente: al interrogar a Suenens sobre este asunto, Congar cree que tiene la intención de introducir en el Concilio el esquema Philips a través del Secretariado *extra ordinem*. Ahora ya sabemos que se propuso la instancia de Suenens y que fue rechazada a propuesta de Felici[78].

76. «*Ne quid novi fieret, sed ut materia optima in constitutione de ecclesia contenta, alio modo ordinaretur, abbreviaretur... (...)*» (*Relatio Secretarii Commissionis* –S. Tromp–, 21 de febrero de 1963–13 de marzo de 1963, *Pars* III, 13).

77. J. Grootaers, *Diarium*, fascículo 5, Philips (24 de enero de 1963); *ibid.*, fascículo 5, Heuschen (11 de enero de 1963); *ibid.*, fascículo 7, Ch. Moeller (1 de mayo de 1963). Este último, a causa de un *lapsus* que complica aún más el tema, habla de la «Comisión de coordinación» siendo así que en noviembre de 1962 todavía no existía.

78. JCng, 6 de noviembre de 1962, 122. Ésa era la intención de Suenens a comienzos de noviembre, pero en las actas del Secretariado *extra ordinem* no hay rastro ni de la propuesta ni de su rechazo. Sin embargo, Komonchak ha podido consultar el diario de Henri Denis, que recoge una conversación entre Villot y Felici. De ella se deduce que Suenens intentó que el esquema *De ecclesia* se incluyera en el orden del día del Concilio al acabar el debate sobre la liturgia. Pero esta propuesta se rechazó en el Secretariado *extra ordinem* donde Felici hizo ver que era imposible porque aún no se había impreso el *De ecclesia* oficial. Cf. J. Komonchak, *The initial...*, 336.

¿Cuáles son las características principales de los textos presentados al orden del día de los siete?

Cuando comienza el debate, el campo de la mayoría conciliar aún no es homogéneo. Léger, influido por su consejero personal Lafortune, parece que al principio se inclinaba por el esquema llamado francés, pero luego se unió al grupo mayoritario[79]. Los cinco miembros partidarios de la renovación se alinean muy pronto con el esquema Philips por su talante conciliador y por su origen internacional. Y esta mayoría de cinco votos opta rápidamente por el texto belga, mientras que los dos representantes de la corriente «minoritaria» votan por el texto de Parente. A continuación, se decide conjuntamente que el esquema Philips sea el texto base, pero no absolutamente excluyente, sino abierto a las aportaciones del texto Parente y, eventualmente, a las de otras fuentes[80]. Es evidente que esta decisión tiene poco que ver con la instrucción del secretario de Estado ¡*ne quid novi fieret*!

Ese mismo día, 26 de febrero, se convoca a los siete peritos a una primera reunión de trabajo en la que eligen a Philips para dirigir los trabajos. Estos empezarán en seguida y se llevan a un ritmo loco, de manera que una semana después, el 5 de marzo, la Comisión doctrinal plenaria estudia ya el texto revisado de los capítulos I y II[81]. Y mientras Ottaviani y sus más estrechos colaboradores ponen todas las trabas procedimentales posibles para retrasar el trabajo de la comisión (esperando que no estuviera terminado para septiembre), los obispos de la mayoría cada día acortan más los plazos para acabar lo antes posible los esquemas revisados y poderlos enviar a tiempo a los padres conciliares. No olvidemos que el mismo Juan XXIII, consciente de su enfermedad, no deja de urgir a los responsables del Concilio para que los nuevos esquemas estén listos lo más tarde en Pascua. La secretaría del concilio prometió al papa que el envío se haría en abril, pero algunos textos salieron a lo largo de mayo de 1963, unos días antes de morir Juan XXIII.

79. Una nota de trabajo que Moeller redactó en el último momento dirigiéndola a Léger parece que fue lo que inclinó la balanza a favor del esquema Philips. Entre los argumentos que dio Moeller está el que el texto de Philips constituye de algún modo la base de los documentos francés, alemán e italiano. Además, parte del aspecto trinitario, es ecuménico y resalta mucho el aspecto ministerial de la jerarquía, que es lo que ha pedido la Comisión de coordinación. Cf. F-Philips, Leuven, P 019.11.

80. Como algunos han contestado esta resolución tan importante, es conveniente reproducir el documento que contiene el voto de los siete: «*Commissio Septem* 26/02/63 *officium quod Periti explere debent iuxta mandatum a Commissione theologica acceptum. 1) Novum schema conficiant; 2) In conficiendo novo schemate attendant: a) primo ad schema D. Philips, quod basis laborum habetur; b) secundo et inmediate conferant ea quae habentur in schemate Exc. D. Parente; c) ex aliis schematibus quoque assumant ea quae utilia videntur. 3) Si periti concordes non sunt ipsi adnotent elementa divergentia cum indicationibus singularum opinionum*» (F-Philips, Leuven, P 021.28).

81. Estas decisiones rápidas y este trabajo a toda máquina sólo se explican si se tiene en cuenta la preparación anterior a la reunión del 26 de marzo. Sin hablar de los contactos que Suenens y Charue multiplicaron después de enero, hay que decir al menos que los cinco obispos de la corriente abierta, miembros de la subcomisión de los siete, se habían reunido la víspera de la reunión oficial. En cuanto a los expertos, se reunieron ya desde el día 25 en el colegio belga para estudiar el esquema Philips que en ese momento todavía no había sido elegido como texto base. Allí es donde se les da por teléfono la noticia de la constitución oficial de una subcomisión *De ecclesia*.

El abanico de los textos en discusión

Nada más terminar el Concilio se creía generalmente que la Comisión doctrinal, en su reunión de febrero de 1963, se había encontrado sobre la mesa los siete esquemas sustitutorios, es decir, ¡habría habido tantos proyectos en el orden del día como miembros en la nueva subcomisión *De ecclesia*! Este número, en cierto modo sagrado, de siete esquemas perteneció bien pronto a la «tradición oral» del Vaticano II. Hoy, con la distancia crítica que existe y con el acceso a numerosos archivos, las cosas se presentan de otro modo.

En la *relatio* de Tromp (dedicada a las observaciones de los obispos y realizada el 26 de julio de 1963) se enumeran los diez textos alternativos, siete totales y tres parciales. En la cronohistoria de Betti se dice que «el índice más vistoso de tales propuestas [de los obispos] lo forman una quincena de esquemas nuevos en la sustancia y en la forma»[82].

De todos esos esquemas, fueron nueve los que más llamaron la atención.

De ellos, una primera serie de cinco proyectos presentados el 26 de marzo a la Comisión doctrinal:

1) Parente (18 pp.), estrecho colaborador de Ottaviani;
2) Schröffer (32 pp.), en alemán, preparado a finales de 1963 por un poderoso grupo de teólogos alemanes y discutido en Munich a comienzos de febrero por una conferencia de obispos germanófonos. Este esquema llega con algunos días de retraso pero ya está en circulación cuando la Comisión de coordinación celebra sus primeras reuniones a primeros de febrero;
3) Documento de Camburg, esquema francés que consta de cinco capítulos. Redactado por teólogos franceses muy conocidos a los que los obispos franceses les habían pedido informes relacionados con el texto oficial;
4) Silva Henríquez y McGrath, esquema chileno de 12 capítulos y 89 pp. El ser tan largo perjudicó seriamente a esta iniciativa de teólogos latinoamericanos;
5) Philips (36 párrafos), el primero por fecha, que se redactó el 18 de octubre de 1962 y se revisó fundamentalmente el 25 de noviembre de 1962 completándose el 12 de enero de 1963. Este esquema, que se llamó esquema belga, fue redactado por un comité internacional de trabajo aunque la iniciativa fue del episcopado belga[83].

82. U. Betti, *Cronistoria della Costituzione*, en G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II*, (ed.), G. Barauna, Firenze 1965, 136. Cf. *Synopsis historica...* Además de los diez esquemas citados, el padre Tromp enumera otra lista con seis propuestas más que dan cada vez una ordenación nueva a las materias del *De ecclesia*.

83. No es fácil resumir la historia del esquema Philips: I. A mediados de octubre de 1962, el profesor de Lovaina trabaja en Roma con un grupo internacional de expertos, entre los que están los teólogos Congar, Rahner, Colombo, Semmelroth, McGrath, quizás Ratzinger, probablemente Lécuyer, y por supuesto Philips (con algunos pareceres de Cerfaux y de Onclin). Sale un texto en latín. II. Una segunda versión, en francés y en estilo indirecto, es enviada a un grupo más amplio de teólogos

Una segunda serie de textos alternativos comprende cuatro esquemas más o menos elaborados o más tardíos.

6) Elchinger (12 pp.), esquema en francés que consta de un prólogo y cinco capítulos (llega a la Comisión doctrinal a mediados de marzo de 1963);
7) Barbado (9 capítulos y 18 pp.), esquema español redactado por los consultores de los obispos de España dirigidos por el dominico Saura;
8) Ghattas (1 capítulo, 3 pp. apretadas) dedicado al colegio de los obispos, al primado y a los obispos,
9) Feltin y los obispos de la región parisina (5 pp.), que sólo aborda la colegialidad episcopal.

Es obvio que el contenido del inventario de estos nuevos proyectos dependerá de los criterios más o menos estrictos que se fijen al hablar de «esquema». Los cinco esquemas de la primera serie, a pesar de sus grandes diferencias, tienen algunos elementos comunes que reflejan las circunstancias del momento. La mayoría de ellos son suficientemente inteligentes como para no ignorar del todo ni la estructura ni algunas preocupaciones del *De ecclesia* oficial preparatorio. Además, estos textos se caracterizan por interpolaciones en todos los sentidos: el esquema francés contiene largos extractos del esquema Philips (introducidos después del cruce de algunas cartas entre Daniélou y Philips). El texto Philips, cuyo autor ha participado en las reuniones germanófonas en Roma y en Alemania, toma algunas partes del esquema alemán, que a su vez se inspira en Philips para algunas cosas. Finalmente, el texto Parente se parece algo al de Philips. Todos coinciden en algunos puntos claves como el episcopado y su carácter colegial, el lugar de los laicos en la Iglesia o el significado de los «estados de perfección». A todos les preocupa de algún modo la renovación de la imagen global de la Iglesia (*Kirchenbild*) mediante el retorno a las fuentes bíblicas, litúrgicas y patrísticas de la fe cristiana[84].

Aún queda por saber cuáles fueron los motivos que movieron tan rápidamente a la subcomisión *De ecclesia* a decidirse por el esquema Philips. Para ello hay que retrotraerse a la situación y al clima de la primavera y del verano de 1963, un conjunto de datos cambiaron profundamente en torno a octubre-noviembre de 1963.

con vistas a un encuentro en el colegio belga, que se celebra el 26 de noviembre de 1962. El 12 de enero de 1963, un equipo reducido redacta en Lovaina una integración de cara a la reunión de la Comisión de coordinación que tendrá lugar a finales del mismo mes. III. La síntesis de estos tres textos es la que desde el 26 de febrero de 1963 constituirá el «texto base»de la subcomisión *De ecclesia* y, a partir del 5 de marzo de 1963, como esquema reelaborado en la Comisión doctrinal plenaria.

84. Hay estudios incluso minuciosos del vaivén de los textos en: U. Betti, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II*, Roma 1984; H. Schauf, *Das Leitungsmat der Bischöfe*, en «Annuarium Historiae Conciliorum», München 1985. Parente y el texto alemán toman de Philips, éste del texto alemán y del esquema preparatorio (cf. pp. 76, 80, 93). A Acerbi, *Due ecclesiologie*, Bologna 1975, 183-184 describe el influjo de Philips en Parente. Según U. Betti, *La dottrina...*, 71, si se toman en consideración tres esquemas es porque tienen en cuenta al esquema preparatorio y también a los demás. El autor alude a los esquemas Philips, Parente y al proyecto alemán.

En febrero-marzo de 1963 la sensación que predominaba era que se estaba en una situación de *impasse*. En los círculos de la joven «mayoría» estaban perplejos entre la esperanza de superar los complicados obstáculos que tenían ante sí y el miedo real a fracasar. La primera carta decisiva del texto de Philips no era sobre todo el hecho de haber tenido en cuenta el esquema preparatorio, porque eso también lo habían hecho algunos otros de la serie de los cinco. Su carta decisiva era que buscaba una *via media*, que llegaba a compromisos entre el esquema antiguo y las exigencias de un nuevo enfoque. Philips era una persona con una gran cultura teológica moderna y con una gran experiencia personal del ambiente romano, pero además tenía vocación de pacificador[85]. El redactor principal del esquema Philips era muy propenso a interpretar, a traducir en un lenguaje accesible a los obispos de todas las tendencias los logros de los movimientos contemporáneos de renovación, que eran la primera fuente de inspiración de la corriente mayoritaria del Concilio en el primer periodo y que eran casi completamente desconocidos por muchas instancias romanas. Este trabajo de traducir es también el arte de utilizar expresiones suaves «sin que por eso cambie en absoluto el contenido»[86].

Otro elemento decisivo a favor del esquema belga era la ventaja que ofrecía en un calendario tan apretado como el del procedimiento. Esta ventaja nacía de una estrategia de conjunto que desde octubre de 1962 no había dejado de tener en cuenta los retrasos que imponían los acontecimientos. Mientras el sector duro del círculo minoritario estuvo convencido de que la dispersión de fuerzas y de ideas en la mayoría le impediría formar a tiempo un grupo compacto e indispensable alrededor de un único texto alternativo, este círculo contaba con un fracaso total que obligaría a los «progresistas» a volver a los esquemas de la fase preparatoria, única base sólida para salvar al Concilio del caos. Por tanto era muy urgente que la corriente mayoritaria se pusiera rápidamente de acuerdo para proponer un único texto sustitutorio; había que «se concentrer» (como decía Jean Daniélou) para oponerse al esquema preparatorio[87].

El esquema Philips, con su tono moderado y su contenido tan claro, podía servir, en este momento peligroso de crisis, de punto de encuentro de la corriente mayoritaria carente de certezas. El solo hecho de existir ya suponía rechazar el «negativismo» de la minoría, cuyos animadores ya se habían adelantado en la fase preparatoria, y no estaba dispuesta a renunciar a sus privilegios, aun a riesgo de caer en la política del «cuanto peor, mejor». Además, el esquema elegido parecía más adecuado para conseguir el apoyo de un gran número de obispos que el radicalismo de ciertas corrientes intransigentes que querían que todos los esquemas viejos se sustituyeran por otros totalmente nuevos.

85. «ICI», entrevista en mayo-junio de 1962.
86. H. Schauf, *Das Leitungsmat...*, 78.
87. En una carta del 29 de enero de 1963, y por tanto anterior a las reuniones de finales de febrero, escribe Daniélou a Philips: «¿No sería posible conseguir que los obispos renuncien a este proyecto (alemán) y se centren en el suyo? En todo caso, esto es lo que harán los obispos franceses» (F-Philips, Leuven, P 015.16).

En este contexto, el trabajo de revisión, primero de los siete expertos y luego de los obispos, pudo realizarse sin pérdida de tiempo y terminarse en un tiempo récord (en cuatro días según la cronología de Tromp[88]), que sorprendió enormemente a la plenaria, que pudo reunirse ya el 5 de marzo para los capítulos I y II, ya reescritos. En ese momento era muy difícil imaginarse que el presidente de la comisión aceptara deliberar sobre la base de otro texto que no fuese el suyo (esquema preparatorio) sin lanzar una última ofensiva. Y en efecto, Ottaviani hizo un último intento. Toda la primera parte de la reunión del martes, día 5, se dedicó a esta ofensiva del presidente y del secretario de la Comisión doctrinal contra el trabajo realizado por la subcomisión de los siete, que, a su juicio, se había extralimitado en su mandato y había adoptado un texto nuevo como base de discusión sin tener derecho a ello. Sólo las vivas reacciones del cardenal Browne, de monseñor Charue y de otros obispos pudieron hacer frente a la tempestad. El segundo ataque se centró en quitar valor al esquema revisado bajo la dirección de Philips, al que se acusa de peligroso, pomposo y «relativista». Tras estos movidos preámbulos, a los que asisten mudos los expertos, la Comisión plenaria puede escuchar por fin la introducción del relator Philips y empezar el debate sobre el primer capítulo, que trataba del misterio de la Iglesia.

A nivel de expertos las discusiones habían sido muy vivas, particularmente entre Daniélou y Philips, sobre el punto teológico de partida del esquema *De ecclesia* revisado. Se termina aceptando que la versión Philips parta de una *ecclesia de Trinitate* y no de los elementos espirituales de la Iglesia. Lo que más preocupa al teólogo de Lovaina, que desde ahora será el relator, es que se acepte su esquema como texto base para que pueda avanzar el debate. Y, para sorpresa de muchos miembros de la comisión, lo logra mostrándose abierto, acogiendo las modificaciones propuestas y subrayando así la necesidad de respetar la corriente mayoritaria del Concilio.

El tema «cuerpo místico» suscita vivas tensiones –se reprocha a Philips y a Congar que han debilitado sus aspectos organizativos–, mientras que la cuestión de la pertenencia a la Iglesia ya no plantea las mismas dificultades que antes. La concepción de la Iglesia como *sacramentum* es para algunos una innovación inaudita e inaceptable.

La colegialidad de los obispos constituye la base del segundo capítulo sobre la Iglesia jerárquica. Esto causará al principio tensiones muy vivas, que algunos calificarán de «terrible batalla» (Ch. Moeller). Pero la tempestad se calmará antes de lo previsto[89]. Hasta al mismo cardenal Ottaviani le impresiona el estilo del debate;

88. Según la *relatio* de Tromp, las reuniones de expertos –con o sin obispos– sed celebraron el 26 y 28 de febrero y el 2 y 5 de marzo. A tenor de las notas de trabajo de Philips, los expertos prosiguieron el 8 y 9 de junio la elaboración y relectura del capítulo sobre el episcopado.

89. En unos apuntes tomados en la reunión, el propio Philips atribuye el clima de distensión, que empieza a rodear a ideas muy controvertidas, a su sangre fría, a su preocupación constante de que no hubiera «ni vencedores ni vencidos», a su capacidad para improvisar en latín y también a un cierto sentido del debate aprendido en una larga experiencia parlamentaria.

poco a poco se ha ido resignando a ver que otro texto, y no el suyo, es el que ocupa el escenario. Sin embargo, el debate sobre el capítulo II tendrá que afrontar dificultades aún mayores: 1) la idea de los Doce como fundamento de la Iglesia, mientras en la «derecha» sólo Pedro es la roca sobre la que se funda la Iglesia; 2) la cuestión del colegio de los obispos dispersos (fuera del Concilio) como autoridad suprema es un problema para muchos; y 3) la necesidad de explicar la concepción de la infalibilidad pontificia según la fórmula del Vaticano I *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae* hace que se acuse al relator de tendencias modernistas. También exigirá explicación la relación entre el sacerdote y su obispo; la cuestión de los diáconos permanentes se congelará provisionalmente. El miércoles, 13 de marzo, ya se habían estudiado y debidamente enmendado los dos primeros capítulos del nuevo esquema.

La Comisión de coordinación

Esta primera parte del texto se someterá muy pronto a la aprobación de la Comisión de coordinación que se convoca a finales de marzo para poder programar su envío a los obispos.

El resultado de las deliberaciones, que constituye un giro en la historia de la Iglesia, será objeto de la relación que presentará Suenens en la segunda sesión de la Comisión de coordinación, el 28 de marzo. En su relación, el arzobispo de Malinas-Bruselas no deja de recomendar que se acepten esos dos capítulos del nuevo *De ecclesia*: «El nuevo texto no contiene cuestiones controvertidas entre los teólogos y expone la verdadera doctrina de forma pacífica, coherente y equilibrada»[90]. La comisión acoge bien la perorata de Suenens. Termina el relator haciendo algunas recomendaciones sobre los capítulos que se estudiarán en breve sobre los laicos (cap. III) y los estados de perfección (cap. IV). Este último capítulo deberá situarse en una perspectiva más amplia que la del esquema preparatorio, es decir, en la perspectiva de la vocación de todos los cristianos a la santidad.

En el intercambio de puntos de vista después de la relación de Suenens, Tromp recordó que, pensando en los religiosos y los laicos, habría que distinguir muy bien lo dogmático de lo disciplinar, de manera que el esquema dogmático sobre la Iglesia tratara en estos dos capítulos exclusivamente aspectos dogmáticos. Esta sugerencia es aprobada por el relator y por la Comisión de coordinación. Las dificultades que presentó aquí Tromp reaparecerán siempre que haya que distribuir las materias del *De ecclesia* entre los capítulos sobre los laicos y los religiosos y los decretos autónomos que tratan del apostolado de los laicos y de la renovación de la vida religiosa[91]. Ottaviani volvió a insistir en la necesidad de que quedaran cla-

90. AS V/1, 463. Pero el relator critica que el capítulo II cite 24 veces al sumo pontífice al tratar del colegio episcopal.

91. La creación de comisiones mixtas para estos dos casos límite –pedida por la Comisión de coordinación en enero de 1963– no bastó para terminar con las tensiones y a veces con los conflictos de competencias. La Comisión para el apostolado de los laicos tuvo muchas veces la im-

ras las prerrogativas del papa como jefe de la Iglesia y que se insistiera en que sólo él desempeña las funciones de vicario de Cristo. Esta discusión en la Comisión de coordinación muestra con más claridad que Suenens se empeñó en apoyar la elaboración que se estaba haciendo y que quería terminarla a tiempo[92].

b) Segunda fase (abril-mayo de 1963)

Después del 13 de marzo de 1963, la Comisión de coordinación será convocada de nuevo el 15 de mayo para una sesión de dos semanas. Por tanto, el *De ecclesia* revisado se seguirá elaborando en la segunda mitad de mayo de 1963, un periodo breve pero intenso por la sobrecarga del orden del día. Esta sesión se desarrolla en un clima muy distinto al de los trabajos de marzo.

Tras las incertidumbres y la confusión de enero-febrero de 1963, el esquema *De ecclesia* encontró en marzo una nueva base y la comisión aceptó otro método de trabajo. Ante una tendencia conservadora que a pesar de cómo han ido las cosas no ha dejado en absoluto su seguridad, los representantes de la corriente mayoritaria tienen la sensación de que acaban de salir del *impasse* y de que han iniciado un nuevo proyecto capaz de responder mejor a las expectativas del Concilio.

Si bien los principales temas del orden del día del *De ecclesia* en mayo de 1963 parecen menos explosivos que los capítulos I y II, ya estudiados, también hay que decir que son menos homogéneos, porque los capítulos sobre «los laicos» y «los religiosos» se tratan también en otros esquemas redactados en comisiones paralelas que quieren ser autónomas[93]. Esta dificultad es aún mayor desde el momento en que las materias «laicado» y «religiosos» andan dispersas en la Comisión de coordinación. A Suenens, por ejemplo, le compete el *De ecclesia* en su conjunto, a Urbani el apostolado de los laicos y a Döpfner los religiosos.

presión de que algunas de las mejores contribuciones de su propio decreto tuvieron que ser cedidas a la doctrinal para el capítulo sobre los laicos y a veces se perdieron por completo. Monseñor Glorieux, testigo y actor de primer orden, escribirá más tarde no sin amargura: Ningún documento del Vaticano II estudia *ex professo* la familia. Los laicos que se han consultado han mostrado repetidamente que se estudiara y el capítulo del esquema XIII sobre el 'matrimonio y la familia' permitía esperar que así se hiciera, pero fue el matrimonio, con todos los problemas que se conocen, lo que centró la atención. La Comisión para el apostolado de los laicos había preparado buenos capítulos sobre la familia durante los trabajos de la Comisión mixta con la Comisión doctrinal para el capítulo de la *Lumen gentium* sobre los laicos; se le cedieron a esta constitución, pero al final no se llegó a utilizarlos [...] (cf. A. Glorieux, *Les étapes préliminaires de la constitututión pastorale «Gaudium et spes»*: Nouvelle Revue Théologique 108 [1986] 398). Esta frustración de la comisión Glorieux-Cento se repetirá cuando haya que dejar otros temas al grupo de redacción del esquema XVII (luego esquema XIII).

92. Después de la redacción de las notas de los capítulos I y II, que duró hasta el 18 de abril, la primera parte del nuevo *De ecclesia* se enviará a los obispos de todo el mundo por decisión oficial del secretario de Estado del 22 de abril de 1963. Parece, sin embargo, que el envío se hizo realmente en el mes de mayo.

93. Si decimos que los temas son menos explosivos es porque la «vocación religiosa» suscitará en seguida fuertes tensiones y más tarde algunas «explosiones» memorables.

Pero la mayor diferencia entre los trabajos de mayo sobre la Iglesia de los de marzo está en el calendario tan sobrecargado de la sesión de mayo. La urgencia de poner a punto los seis capítulos del esquema XVII antes de empezar la tercera sesión de la Comisión de coordinación, prevista para primeros de junio, desbarajusta el orden del día. Los redactores del *De ecclesia* tienen que sudar tinta para conseguir que la Comisión doctrinal les conceda un poco de tiempo. Los trabajos de la subcomisión tratarán de resolver de algún modo el problema del tiempo[94]. A veces se ha llamado equipo belga al pequeño grupo de obispos y teólogos que habían defendido antes con vigor el esquema Philips, aunque también pertenecían a él algunas figuras eminentes francesas y alemanas, y algún que otro italiano, holandés y de otros sitios[95]. Este grupo puso un gran empeño en preparar el *De ecclesia* que la Comisión de coordinación incluyó en el orden del día para mayo de 1963.

El capítulo III sobre los « laicos»

La revisión del *De laicis* comprenderá tres rápidas etapas: la decisión de la plenaria de proceder a mejorar el texto propuesto, los trabajos de una subcomisión de redacción para ese fin y la aprobación en la plenaria de la versión enmendada.

En el esquema Philips, escogido como texto base a finales de febrero de 1963, el capítulo sobre los laicos era el único que correspondía casi por completo al texto del *De ecclesia* preparatorio. Recordemos que, en éste, el tema de los laicos se trataba en el capítulo VI, que se había elaborado en gran parte a partir ¡de una propuesta personal de Philips![96]. En realidad, Philips era uno de los teólogos que mucho antes del Concilio ya había intentado elaborar una «teología del laicado».

Especialistas como Congar, Tromp, Philips y Schauf habían coincidido en la Comisión teológica preparatoria para colaborar e intercambiar ideas. Pues bien, el capítulo VI era el fruto de esas discusiones y formaba también parte de la base del

94. Mientras el esquema XVII ocupa a la comisión y a la subcomisión entre el 16 y el 25 de mayo, el capítulo del *De ecclesia* sobre los laicos tendrá derecho a algunos días en la plenaria, el 15, 16 y 25 de mayo de 1963. La subcomisión *De laicis* trabajará el 17 y 18 de mayo, y la subcomisión *De religiosis* lo hará el 29, 30 y 31 del mismo mes. Al morir Juan XXIII el 3 de junio, la Comisión de coordinación se ve obligada a retrasar su sesión.

95. La composición de este *équipe* cambiaba necesariamente según de qué esquemas se tratara. Entre los no belgas se puede citar sobre todo a Congar, que fue miembro permanente, y también a Rahner, C. Colombo, Tucci, Lécuyer, Laurentin, etc. Las notas de los dos primeros capítulos del *De ecclesia*, que aún faltaban en Roma, fueron redactadas en Lovaina en abril de 1963 por un grupo de trabajo que comprendía a Philips, Thils, Moeller y Cerfaux. Se trataba sobre todo de referencias litúrgicas, bíblicas, patrísticas y conciliares (carta de Ch. Moeller al cardenal Léger del 12 de abril de 1963; cf. F-Léger, Montréal, n. 84a). Philips envió a Roma una nueva versión del capítulo sobre los laicos y consultó a Congar sobre él. El «laboratorio» de Lovaina trabaja tratando de ampliar las perspectivas del capítulo sobre los religiosos partiendo de la vocación a la santidad, común a todos los cristianos (carta de Philips a Congar del 26 de abril de 1963. F-Congar, Convento de St. Jacques en París).

96. Cf. F-Philips, Leuven, P 008.04 y otros muchos posteriores.

esquema Philips de febrero de 1963. Esos mismos peritos se reunían de nuevo en mayo de 1963 para poner a tono la eclesiología del laicado, pero (en verdad) esta vez con poco tiempo y en un contexto muy distinto.

Cuando se empieza a trabajar en la Comisión conciliar, hay sobre la mesa un montón de proyectos de revisión del capítulo *De laicis*, pero compiten sobre todo un nuevo proyecto de Schauf (fechado el 7 de marzo de 1963) y algunas enmiendas de Philips (con fecha del 20 de marzo de 1963) destinadas sobre todo a recuperar algunos pasajes a los que la revisión de Schauf le pareció que debía renunciar. Pero, a la hora de la verdad, el texto revisado que servirá de base a las deliberaciones será el que presenta Florit en nombre de la subcomisión encargada de esta tarea[97]. Uno de los puntos más difíciles era una vez más el de cómo aferrar una noción tan fluida como la de *laico*, cómo llegar a «definirlo». Hubo algunos intentos de «teologizar» ese concepto, pero ni ellos ni el derecho canónico satisficieron a la comisión[98]. Se termina volviendo necesariamente a un planteamiento pragmático que se contenta con una simple descripción. La revisión iniciada en la plenaria la llevará a término la comisión Florit, que encomienda a Philips la redacción de la versión enmendada. El 25 de mayo se discutirá a fondo en la Comisión mixta plenaria, presidida por el cardenal Cento[99]. Los principales temas que se discutieron fueron una vez más el concepto de laico, el *sensus fidei* del pueblo cristiano, la noción de sacerdocio universal, el significado del mundo profano y las relaciones entre los laicos y la jerarquía.

El capítulo IV sobre los religiosos

La revisión del capítulo sobre los religiosos se desenvolverá en un clima menos pacífico que la de los laicos. La carta de convocación de Ottaviani (fechada el 3 de

97. La subcomisión presidida por Florit, asistido por el teólogo U. Betti, tiene también como miembros a Spanedda y a Franić y pudo pedir la colaboración de la comisión Cento para el apostolado de los laicos. Cf. S. Tromp, *Relatio 15-31 maii 1963*, 12. A petición de Léger, la secretaría de esta subcomisión se encomendará desde ahora a G. Philips.

98. Fue tan difícil manejar la noción de «laico» en el Vaticano II, que llegó a discutirse el nombre de la comisión competente, cuyo atento secretario era Glorieux. Éste quería mantener a toda costa el nombre de «Comisión para el apostolado de los laicos», porque había habido algunos en la curia que habían querido cambiarlo por el de ¡«Comisión para el apostolado de los fieles»! Veinte años después, Glorieux lo ha explicado así: «Señalamos que, en los anexos de su carta y prácticamente en toda la correspondencia siguiente, el cardenal Cicognani daba a nuestra comisión su verdadero nombre de 'Comisión para el apostolado de los laicos', pero un año después, en la lista de las comisiones, se había sustituido la palabra 'laicos' por la de 'fieles' sin haber consultado al presidente de la comisión ni haberlo avisado o haberle dado ninguna explicación. Pues bien, en ese mismo momento, la Comisión doctrinal, en la constitución sobre la Iglesia, estaba preparando un capítulo dedicado a los 'laicos'. Nuestra comisión había utilizado el término 'fiel' para designar a todas las personas bautizadas (laicos, sacerdotes, religiosos, obispos) y el término 'laico' para referirse a los que no abrazan la vida religiosa ni pertenecen a los clérigos» (A. Glorieux, *Les Étapes*...: Nouvelle Revue Théologique 108 [1986] 389, n. 5).

99. Se trata de una comisión que debía reunir a los miembros de la Comisión doctrinal y de la Comisión para el apostolado de los laicos. Pero a ésta sólo la representa media docena de obispos. En ausencia de Florit (enfermo), le toca a Franić presentar el proyecto en nombre de la subcomisión. La introducción a la discusión de cada párrafo corre a cargo de Philips.

mayo de 1963) va acompañada de una nueva versión revisada, obra de una subcomisión mixta Doctrinal-Religiosos que ha trabajado el 6 y 7 de marzo. Esta vez el proyecto se titula *De iis qui consilia evangelica profitentur.* El cambio constante del título de este capítulo es una buena muestra de lo difícil que resultó su revisión.

Si se compara el capítulo V *De statibus perfectionis evangelicae adquirendae*, que trata de los estados de perfección en el *De ecclesia* preparatorio, con el capítulo IV «de la vocación a la santidad en la Iglesia» del esquema *De ecclesia* de finales de mayo de 1963, es posible hacerse fácilmente una idea del enorme camino recorrido en poco tiempo en un campo tan clave en la vida de la Iglesia como es la vida religiosa[100]. La corriente más dinámica presente en el Vaticano II ya había olido desde el principio, en el capítulo sobre los religiosos del esquema preparatorio, una espiritualidad que quería desmarcarse no sólo de la de los simples laicos, sino también de la de los sacerdotes diocesanos. En consecuencia, esta corriente era poco propensa a admitir el sentimiento de superioridad que adivinaba en un texto construido sobre los estados de perfección[101]. La tendencia de la mayoría, que ya había rechazado anteriormente una Iglesia piramidal y había defendido la colegialidad y una Iglesia pueblo de Dios, estaba en condiciones de rechazar un ideal espiritual con distintos planos, ocupando los «religiosos» el vértice de la pirámide. Los renovadores no querían limitarse a modificar el texto propuesto, sino que se proponían abrir nuevas perspectivas poniendo en primer plano la vocación universal a la santidad, de la que se derivan formas concretas de espiritualidad, todas igualmente válidas[102]. De hecho, hasta finales de mayo de 1963 todas las deliberaciones giraron en torno a este punto. Y la Comisión de coordinación ya había abierto el camino a esta revolución[103].

100. Es obvio que la revisión de finales de mayo de 1963 no es todavía el texto final de la *Lumen gentium*, pero no lo es menos que señala una evolución que pareció una revolución. Los nuevos desarrollos, que se concretarán definitivamente en los capítulos V y VI de la constitución promulgada en 1964, no cambiarán sustancialmente esta constatación de fondo.

101. Veamos, por ejemplo, el final del capítulo V del *De ecclesia* preparatorio: «Así pues, el santo Sínodo exhorta a cada uno de los que han sido especialmente llamados a la perfección evangélica, a que tengan el valor de repetir, sin desmerecerlo con sus actos, lo que dice san Pablo: 'Imitad mi ejemplo, hermanos, y fijaos en quienes me han tomado como norma de conducta' (Flp 3, 17)».

102. La vocación universal a la santidad se plantea desde esta perspectiva porque el nuevo texto de mayo de 1963 afronta la práctica de los consejos evangélicos: «Por tanto, para todos y cada uno, sea cual fuere el estado y orden a que pertenezcan, bien vivan en el mundo o como religiosos, no hay más que una sola santidad cristiana que, comenzada en la fe y en el bautismo, puesto que la gracia de Dios es un auxilio y un estímulo que no son debidos, crece en abundancia de frutos, como lo demuestran claramente la historia de la Iglesia y la vida de los santos. Por consiguiente, orienten todos los cristianos hacia una caridad perfecta las fuerzas que han recibido según la medida del don de Cristo, para que, siguiendo sus huellas, se entreguen con toda su alma a la gloria de Dios y al servicio del prójimo» (Esquema *De ecclesia* VI, n. 29: proyecto de texto enviado a los padres conciliares el 29 de julio de 1963, p. 18). Cf. ahora en *Synopsis historica...*, 192-201.

103. En la *relatio* de la que se había encargado a Döpfner en la primera sesión de la Comisión de coordinación, pedía que la revisión del texto se encomendara a una comisión mixta Doctrinal-Religiosos, que debería señalar los fundamentos doctrinales de la espiritualidad. En relación con esto, quería que el título del capítulo pudiera ser *Status imitationis Christi secundum consilia evangelica*

Algunas discusiones muy vivas sobre la apertura de nuevas perspectivas básicas del capítulo llenaron la mayor parte de la reunión del 27 de mayo. La versión mejorada del capítulo que se propone no puede satisfacer a la mayoría. Además, una simple modificación del título crea problemas en el ala conservadora, a la que le parece inaceptable[104]. Hay algunas intervenciones de la mayoría –como las de Charue, Garrone y Huyghe entre otras– que amenazan con apelar a la asamblea del Concilio para sacarla adelante. Al día siguiente, Charue se referirá al apoyo formal que los episcopados alemán, belga y holandés han dado a su tesis. El mismo Charue, portavoz de las posiciones «episcopalistas» más avanzadas, se niega a incluir a los religiosos en las estructuras de la Iglesia. Según él, las estructuras de la Iglesia incluyen a los obispos, al clero y a los laicos, pero los religiosos son una categoría especial que se puede encontrar en todas esas tres categorías[105].

La cuestión siempre «caliente» de la exención estará también en el orden del día. A punto de acabársele la paciencia, y para salir del *impasse*, la comisión decide crear una subcomisión mixta (Doctrinal: 3 obispos y 2 expertos; religiosos: 3 obispos y dos expertos), cuyo cometido es terminar de revisar el texto en discusión. Pero tiene el tiempo contado y la subcomisión tendrá que trabajar a destajo. Serán claves en este trabajo las aportaciones de Charue, de McGrath y del padre Fernández (general de los dominicos). La base de esta revisión la constituye un nuevo proyecto que proviene de Thils: *De vocatione ad sanctitatem in ecclesia*, que está destinado a formar una primera sección del esquema, mientras que el proyecto antiguo constituirá una segunda sección sobre los institutos de perfección evangélica. El nuevo texto parte de la vocación universal a la santidad y describe el múltiple ejercicio de la misma, los medios para conseguirla y la importancia de esta vocación en la vida de la Iglesia, cuya autoridad ha de respetarse.

No es fácil precisar por qué esta pequeña subcomisión no tuvo la composición mixta que se había previsto[106]. De todos modos, y a toro pasado, la Comisión de religiosos valoró positivamente no haber estado representada en este comité de redac-

(cf. AS V/1, 192-193). El título del capítulo que Suenens hizo que se propusiera en la reunión del 23 de mayo de 1963 de la Doctrinal plenaria es más incisivo: *De sanctitate in ecclesia*.

104. Cuando los defensores del título *De sanctitate in ecclesia* invocan la autoridad de la Comisión de coordinación, Tromp dice que este nuevo título no proviene de la coordinación en cuanto tal, sino que es un voto individual de algunos de sus miembros (cf. S. Tromp, *Relatio 15-31 maii 1963*, p. 33). Suenens enviará en seguida una carta a la comisión defendiendo el título que se discute.

105. Este punto decisivo será objeto de uno de los mayores choques, en 1963-1964, entre Charue y sus partidarios por un lado y Daniélou y los suyos por otro. La división del viejo *De religiosis* constituirá para Daniélou una victoria, pero el texto final, que se niega a reconocer a los religiosos como parte de las estructuras de la Iglesia, será interpretado por Charue y los suyos como prueba de que se le da la razón a ellos.

106. La colaboración activa entre el padre Fernández OP, y otros religiosos como Häring y Gagnebet, la presencia de monseñor Seper y la aprobación del cardenal Browne contribuyeron a crear un clima de consenso. Es preciso subrayar que tanto Fernández como Seper habían formado parte de la anterior Comisión mixta (finales de febrero de 1963) y parecía que aseguraban cierta continuidad. Gagnebet, un hombre muy influyente, se dedicó a conseguir el acuerdo de la Comisión de religiosos. Por lo demás, Ottaviani reprobó una vez más el procedimiento que se había seguido.

ción. De hecho, en el segundo periodo del Concilio estará al frente de una campaña victoriosa contra la revisión de finales de mayo de 1963, que le pareció inadmisible a más de 600 obispos. El texto de Charue y de un grupo restringido de colaboradores suyos representa quizás la posición extrema de cierto «episcopalismo» que no tenía suficientemente en cuenta el ambiente de la asamblea conciliar, donde era enorme el número de padres que pertenecían a órdenes religiosas. Lo mismo que había reprochado la mayoría a los trabajos de las comisiones preparatorias se volvía ahora contra algunos de los representantes de esa mayoría. De todos modos, el texto revisado el 29, 30 y 31 de mayo es el que figura, en julio de 1963, en el segundo fascículo del esquema *De ecclesia* aceptado por la Comisión de coordinación y enviado a los obispos con vistas a su vuelta en el otoño.

c) Tercera fase (julio-septiembre de 1963)

La sesión de la Comisión de coordinación prevista para los primeros días de junio no se podrá convocar hasta finales de julio debido a la interrupción del Vaticano II por la muerte del papa Juan y la reunión del cónclave en el mes de junio de 1963. Esta tercera reunión de la Comisión de coordinación fue breve (3 y 4 de julio de 1963), pero repercutirá de forma importante en el *De ecclesia* que ya está en el taller.

Después de pedir y conseguir la aprobación de la Comisión de coordinación para los dos nuevos capítulos recientemente revisados sobre laicos y religiosos, Suenens somete a los cardenales de la comisión una modificación fundamental del esquema sobre la Iglesia, que consiste en modificar la distribución de los temas del capítulo IV sobre los laicos y cambiar la disposición de los capítulos introduciendo un capítulo general *De populo Dei in genere* entre el I (el misterio de la Iglesia) y el II (la constitución jerárquica de la Iglesia). El conjunto de los temas generales sobre los laicos se incluirán en el nuevo capítulo II, mientras que el capítulo IV se dedicará a las materias que tratan más específicamente la función de los laicos.

Así pues, la nueva división de la constitución que Suenens propone, será la siguiente. I. *De ecclesiae mysterio*; II. *De populo Dei in genere*; III. *De constitutione hierarchica ecclesiae*; IV. *De laicis in specie*; V. *De vocatione ad sanctitatem in ecclesia*[107]. Esta reestructuración tenía un sentido eclesiológico fundamental, que ponía fin a la visión piramidal de la Iglesia. Demostraba, en particular, que los obispos, los laicos y los religiosos formaban todos parte del pueblo de Dios, que se trataría en un capítulo previo al del episcopado[108]. En esta nueva disposición, los capítulos I y

107. AS V/1, 594.

108. Como sucedió tantas veces en el Vaticano II, las ideas innovadoras estaban «en el aire». La idea de esta distribución de los temas estaba presente en Alemania, Holanda, Francia y Canadá. La idea de proponérsela concretamente al cardenal Suenens cuando se dirigía a la Comisión de coordinación fue de A. Prignon, rector del colegio belga en Roma e «intermediario» muy eficaz en el Vaticano II.

II sentaban las bases de la pertenencia a la Iglesia desde una perspectiva espiritual, de manera que, por el bautismo, todos los miembros de la Iglesia son iguales antes de diversificarlos según sus funciones (los dos capítulos siguientes). Es obvio que la discusión de esta nueva propuesta en la comisión no fue nada fácil[109].

Esta propuesta de modificar las divisiones del esquema y la distribución de los temas no se rechazó. Pero como todavía no había pasado por la Comisión doctrinal, se guardó para el segundo periodo del Concilio. Pero a partir de este mes de julio, el secretario de Estado Cicognani aceptó comunicar en breve a los padres la decisión de la Comisión de coordinación de proponer una nueva distribución de los capítulos, comunicación que se hará en la primera página del capítulo sobre los laicos revisado en mayo de 1963 y enviado a los obispos el 19 de julio de 1963.

Cuando se reanudó el Concilio en otoño, como algunos miembros de la Comisión doctrinal se sintieron víctimas de un cortocircuito, esta comisión exigirá que la propuesta del cardenal Suenens se estudie en la debida forma. Mientras tanto, los partidarios de la nueva división de los temas no estaban con los brazos cruzados. Con motivo de la preparación del «documento de Malinas», sobre la revisión del esquema XVII, del que nos ocuparemos en seguida, se reunió un pequeño grupo de redacción del esquema sobre la Iglesia para preparar el debate que se iba a tener en el Concilio y en la comisión sobre la nueva distribución de los temas. Este grupo se reunió por dos veces en el arzobispado de Malinas (la primera el 6, 7 y 8 de septiembre de 1963 y la segunda el 17 del mismo mes y año). Pues bien, en la primera de ellas fue donde se preparó el nuevo capítulo *De populo Dei*, que se preveía su discusión en el próximo periodo del Concilio.

3. El esquema XVII

Ninguno de los tres textos promulgados por el Vaticano II tuvo un desarrollo tan lento, largo y diversificado como el esquema que en enero de 1963 ocupaba el último lugar de la lista del orden del día de la Comisión de coordinación y que por eso se le llamaba esquema XVII (en la primavera de 1964 pasará a ocupar el puesto XIII, pero seguirá siendo el último). El solo hecho, desde luego curioso, de nombrarlos por un número indica ya una especie de anonimato que caracterizó un proyecto que una parte del Concilio se resistió durante mucho tiempo a estudiar. Sólo se incluirá en la agenda del Concilio en otoño de 1964 y eso tras largas vacilaciones de Pablo VI. Se intentó muchas veces sacarlo del anonimato dándole un nombre, pero durante el periodo de intersesión que aquí estudiamos no se consi-

109. Mientras Browne y Tromp se mostraban favorables a la propuesta de Suenens, Morcillo y Urbani tenían sus reservas, porque Urbani creía que primero había que oír a los padres (cf. AS V/1, 635). Posteriormente, Pablo VI será más reticente ante esta nueva distribución de los capítulos, pero, tras un breve diálogo con el cardenal Suenens, dijo que estaba dispuesto a dejar «la cuestión a la libre discusión conciliar» (L.-J. Suenens, *Souvenirs et espérances*..., 115).

guió[110]. Esta incertidumbre muestra, en definitiva, la falta de madurez de un amplio proyecto que los adversarios de esta segunda preparación del Vaticano II no dejarán de denunciar y, en su caso, de explotar. Es preciso reconocer que hubo dos factores especiales que obstruyeron la activación del proyecto. En primer lugar, no hubo ningún otro texto del Vaticano II con menos trabajos coherentes de preparación. Y no hubo ninguna otra comisión que se pusiera a trabajar tan tarde ante problemas tan amplios como los que se le habían confiado[111]. Digamos, finalmente, que el carácter relativamente homogéneo de lo que se dio en llamar la «mayoría» no logró resistir la disparidad de perspectivas teológicas sobre el esquema XIII en 1965. Es claro que esta disparidad ha podido influir ya desde los trabajos de 1963.

a) Primera fase (febrero-marzo de 1963)

El nacimiento o, mejor, la concepción de lo que debía ser el esquema XVII se produjo en el punto de confluencia de numerosas corrientes y proyectos de distinta procedencia. Remontándonos lo más posible tenemos las ideas del cardenal Suenens sobre la *ecclesia ad extra* (cf. su correspondencia con Juan XXIII sobre este tema, el mensaje del papa el 11 de septiembre de 1962, la intervención de Suenens en el Concilio el 4 de diciembre de 1962) y las deliberaciones de la Comisión conciliar para el apostolado de los laicos en diciembre de 1962 y el 17 de enero de 1963. De estas reuniones tan importantes surge la propuesta de Hengsbach y de De Vet de institucionalizar una colaboración a largo plazo entre la Comisión doctrinal y la suya: Hengsbach es obispo de Essen y De Vet obispo de Breda (Holanda). Esta Comisión mixta se encargará de redactar un esquema común incorporando los documentos sociales de la comisión Ottaviani y la IV parte del esquema *De apostolatu fidelium* que trata del compromiso de los laicos[112]. Esta propuesta de Hengsbach es inmediatamente acogida por Urbani que, a su vez, logra que la Comisión de coordinación la acepte en su primera sesión.

En esta misma sesión de finales de enero, se encarga a Suenens que haga de *relator* en la Comisión de coordinación sobre los tres esquemas «sociales» que pro-

110. He aquí algunos ejemplos de estos intentos: *De praesentia ecclesiae in mundo hodierno* (Urbani), *De ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis promovendum* (versión oficial de Cicognani en enero de 1963), *De ecclesiae praesentia et actione in mundo hodierno* (nombre oficial de mayo de 1963), *De ecclesia relate ad personam humanam* (Suenens), *De praesentia efficaci ecclesiae in mundo hodierno* (nombre oficial en julio de 1963), *De activa praesentia ecclesiae in mundo aedificando* (septiembre de 1963). La oposición al esquema se manifestó también en la elección del título. Es el caso de Tromp que, a finales de abril de 1963, después de cuatro meses de trabajo en comisión, sigue llamándolo testarudamente *De ordine sociali et internationali* tratando de decir con ello que era hijo de los esquemas preparatorios (cf. *Relatio 21.2.1963-13.3.1966, Pars IV,* 29ss). Se podría hacer una demostración similar respecto a la sucesión de los capítulos y a la articulación del texto a lo largo de las cinco etapas de un itinerario que va desde enero de 1963 hasta diciembre de 1965.

111. A. Glorieux, *Historia praesertim sessionum schematis XVIII seu XIII de ecclesia in mundo huius temporis*, 245 pp. Mecanografiado, s.l., s.d., p. 2.

112. A. Glorieux, *Historia...*, 1-2.

vienen de la Comisión teológica preparatoria. Se trata de ir preparando el terreno teniendo en cuenta la susceptibilidad de los autores cuyos textos se echan abajo. Las *relationes* de Suenens abarcan:

1) el esquema *De ordine morali*. A juicio de Suenens, en la nueva comisión mixta sólo se podrán aprovechar los capítulos I y IV[113];
2) el esquema *De ordine sociali*, que es duramente criticado por el relator porque, a su juicio, tiene muy poco en cuenta los nuevos temas (socialización y países en vías de desarrollo), su estilo es casi siempre abstracto y escolástico (olvidando el de la *Mater et magistra*), se centra en la sociedad de Europa occidental y, finalmente, porque la doctrina que expone no corresponde a la intención del papa Juan en su discurso de apertura del Concilio. Por consiguiente, sería aconsejable que la nueva comisión mixta reexaminara el texto superando el marco occidental y teniendo en cuenta la *Mater et magistra*;
3) el esquema *De communitate gentium*, cuyo género literario es criticado por Suenens porque es el típico de un manual de moral que carece de la fuerza persuasiva de los discursos del santo padre. El relator deplora, además, el silencio total del proyecto sobre algunos temas importantes así como su enfoque jurídico y estático al tratar algunos puntos.

Durante la preparación de estas *relationes*, Suenens tuvo la ayuda sobre todo del padre Calvez y del canónigo Houtart[114].

La segunda pieza de este *puzzle* es la contribución del cardenal Liénart en esta misma sesión de la Comisión de coordinación, en la que presenta su relación sobre el *De deposito fidei pure custodiendo* (el mantenimiento intacto del depósito de la fe), un texto preconciliar que ya desde el periodo preparatorio había suscitado fuertes polémicas. La *relatio* de Liénart es de las más críticas. A su juicio, tanto el vocabulario como la concepción del esquema son totalmente inaceptables. Un ejemplo: en doce

113. AS V/1, 144-147, 162-163, y para los dos esquemas siguientes, AS V/1, 148-152 y 153-159.

114. La relación de Suenens a la Comisión de coordinación, hecha en francés, reproduce totalmente, menos en algún pequeño detalle, el comentario crítico que Jean-Yves Calvez había redactado a requerimiento del arzobispo de Malinas. En la carta que le escribió el 11 de enero de 1963, dice Calvez: «Creo que en el momento actual se plantean problemas completamente nuevos (sobre crecimiento y desarrollo en todos los países) y la Iglesia debería aprovechar el Concilio para adoptar posiciones actuales ante los grandes proyectos de los grupos humanos. Todavía mejor, debería situar estos problemas en su misterio, en su propia antropología. Desde este punto de vista, es también posible que los problemas aparentemente más políticos –proyectos de grandes sistemas políticos, deseo de una sociedad sin clases, esperanza democrática– ganaran mucho si se trataran junto con los problemas sociales y económicos. Sin entrar demasiado en detalles técnicos, menos útiles, el Concilio se enfrentaría a la esperanza ambigua, a veces atea, que embarga a la sociedad actual; podría decir en qué condiciones –religiosas– la humanidad, que persigue su porvenir, podrá alcanzar un futuro realmente humano en el que el hombre no corra el riesgo de ser sacrificado». Cf. el dossier «*Église dans le monde de ce temps*», F-Daniélou, Vanves. Es posible que la relación de Suenens sobre la comunidad internacional, también en francés, tenga su fuente en Fr. Houtart, que sabemos con certeza que fue consultado en este mismo periodo por el cardenal.

párrafos, el *De deposito fidei* denuncia veintiún errores diferentes. Remitiéndose expresamente al discurso inaugural de Juan XXIII y a la preocupación pastoral de la mayoría de los padres durante el primer periodo conciliar, el obispo de Lille dice que no se puede aceptar el texto y propone repartir alguno de sus contenidos en otros esquemas[115]. Cuando Liénart llama la atención de los cardenales de la Comisión de coordinación diciendo que el esquema se podría descargar de algunos capítulos, sobre todo de los dedicados a exponer la doctrina sobre el hombre, su origen, su destino, su naturaleza, sus normas de obrar, sus derechos y sus deberes, el debate se anima. Confalonieri y Urbani hablan en favor de un esquema *De homine*, el hombre natural y sobrenatural, su vida en el cuerpo místico, en la familia y en la sociedad, que podría ir detrás del texto sobre la revelación y antes del *De ecclesia.* Al finalizar el debate, y a petición del presidente de la Comisión de coordinación, Liénart propone la síntesis a la que ya nos hemos referido, que la comisión aprueba inmediatamente y que es destinada a entrar en el proyecto sobre la presencia de la Iglesia en el mundo[116].

La aportación de Urbani y de su relación *De apostolatu laicorum* constituye el tercer aspecto del origen del esquema XVII. El texto sobre el apostolado de los laicos consta de cuatro partes: I) nociones generales; II) la acción por el reino de Cristo; III) la actividad caritativa; IV) la acción social en el apostolado de los laicos, que tiene cuatro capítulos. Tras hacer algunas anotaciones sobre la distribución de los temas, Urbani propone que se reduzca la IV parte y que se incorpore su contenido en el texto sobre la Iglesia en el mundo. Subraya el significado especial de esto y la Comisión de coordinación aprueba la propuesta de crear una nueva comisión mixta Doctrinal-Laicado[117].

Aunque estos depósitos de aluvión vienen de cuencas muy distintas[118], confluyen en un delta común que todavía tendrá que discurrir bastante y superar varias esclusas antes de desembocar en el mar. Esta larga navegación se encomendará primero a la nueva Comisión mixta, que era una alianza claudicante entre dos partes demasiado desiguales, entre una Comisión doctrinal de vocación dominante y una Comisión sobre el laicado, modesta, novata e incluso despreciada por algunos curiales que se habían hecho viejos en el oficio[119]. Una alianza que, tras los meses

115. A. Liénart, *Vatican II*, Lille 1976, 83, 88-91. Liénart propone concretamente reunir los capítulos I, IV, V y VI en el *De ecclesia*, suprimir el X, y con los capítulos II, III, VII, VIII y IX elaborar un decreto doctrinal «sobre el hombre» (futuro esquema XVII).

116. AS V/I, 71, 97.

117. AS V/1, 108, 133, 194.

118. La propuesta de Hengsbach-De Vet hace sugerencias concretas para la acción de los laicos ante las necesidades sociales urgentes. A Liénart, con un glorioso pasado en la acción social católica, le preocupa sobre todo que se clarifiquen los grandes principios de la acción social en la Iglesia. Y, finalmente, Suenens trata de formular las respuestas de la Iglesia ante algunos problemas específicos de los cristianos en el mundo moderno, como la moral conyugal y el trabajo por la paz, eso que la gran prensa expresaba con la frase «la píldora y la bomba». Cf. G. Turbanti, *La commission mixte pour le schema XVII-XIII*, en *Leuven.* (En imprenta).

119. Ya nos hemos referido anteriormente a los conflictos de autonomía y competencia que opusieron durante mucho tiempo a Cento y Ottaviani. Un ejemplo típico de la fuerte tutela que se

de aprendizaje durante la intersesión 1962-1963, consigue un perfil preciso a partir de su reorganización a finales de noviembre de 1963. Ahora bien, si queremos ser objetivos hemos de reconocer que la difícil y vacilante puesta en marcha de la Comisión mixta del esquema XVII se debió en gran parte al *surplus* de trabajo que en marzo y mayo de 1963 tiene cada una de las comisiones y que les impide dedicar el tiempo necesario a los objetivos de la *mixta* del esquema XVII.

En estas circunstancias difíciles, al día siguiente de la Comisión de coordinación de enero de 1963, la primera fase del esquema XVII sólo será el prólogo de la preparación. El plan del esquema a elaborar estaba ya en la carta de la Comisión de coordinación y sólo faltaba realizarlo[120].

Primero, un grupo reducido de expertos redacta una versión provisional del proemio y de los seis capítulos[121]. Tras la revisión de esta versión realizada bajo la presidencia de Browne (delegado de Ottaviani) y de Cento, el 18 de febrero se creó una comisión mixta reducida que se reunió el 28 de febrero y el 1 de marzo[122]. Esta entrada en escena de obispos que asumen la responsabilidad del proyecto de texto va acompañada de la llegada de nuevos expertos importantes: los padres Daniélou, Medina, de Riedmatten y Tucci, monseñor Prignon y monseñor Ligutti. El presidente será el cardenal König.

Las jornadas decisivas de mitad de marzo insisten en los trabajos y constituyen el giro de esta mixta reducida. El dúo Tromp-Lio es reemplazado por McGrath-Daniélou, y a éste último se le confía el primer capítulo, del que Lio había sido responsable hasta entonces. Así pues, los redactores de los esquemas preparatorios son sustituidos por teólogos pertenecientes a la mayoría conciliar[123]. Después de esto, los portavoces de la corriente mayoritaria veían perfectamente el frenazo que se preparaba entre bambalinas y que capitaneaban algunos nostálgicos de los es-

ejercía sobre la Comisión para el apostolado de los laicos lo tenemos cuando ésta organiza una consulta de expertos laicos. Todo el proceso se lleva a cabo en el más estricto secreto a pesar de los ánimos oficiales y las instrucciones formales de la Comisión de coordinación. Señalemos, además, que algunos responsables de la comisión tratan de no inquietar a los obispos que no han sido consultados.

120. El esquema XVII de marzo-mayo de 1963 consta de seis capítulos, cuyos temas se mantendrán generalmente hasta el final a pesar de que luego se introdujeron algunas modificaciones fundamentales en la articulación del texto. Eran: 1) la vocación admirable de la persona; 2) la persona humana en la sociedad; 3) el matrimonio, la familia (y la demografía); 4) la cultura humana; 5) el orden económico y la justicia social; 6) la comunión de los pueblos y la paz.

121. Glorieux da el nombre de estos expertos y el reparto de las tareas: son principalmente Pavan, Ferrari-Toniolo, Sigmond, Tromp, Lio, Hirschmann y Guano. Es insustituible el valor de las crónicas detalladas que debemos a Glorieux, alma de estos trabajos (cf. P. Glorieux, *Historia...*, e Id., *Les étapes*: Nouvelle Revue Théologique 108 [1986] 388-403).

123. Esta comisión reducida incluía los siguientes obispos: König, Griffiths, Pelletier, McGrath, (de la doctrinal) y Hengsbach, Guano, Blomjous y Kominek (del apostolado de los laicos), pero no todos pudieron estar presentes el 28 de febrero.

123. Hay cierto paralelismo: igual que Tromp fue sustituido por Philips en el *De ecclesia*, Lio es sustituido por Daniélou en el esquema XVII. Ambas cosas suceden a comienzos de marzo de 1963. Philips fue introducido por Charue y Daniélou por Garrone. Daniélou es sustituido por Congar en la subcomisión *De ecclesia*.

quemas preparatorios. Esto explica que Léger preguntara por carta a uno de sus consejeros: ¿cómo es que el texto de la comisión incluye nuevas consideraciones del padre Lio?[124]. Suenens, aludiendo al trabajo de Lio en el futuro esquema XVII dijo a un confidente: «Sí, también nosotros tenemos nuestro padre Tromp»[125]. Reconociendo plenamente todos los méritos del padre Lio, McGrath quiere que se tengan en cuenta las orientaciones de Juan XXIII, a saber, que el tema de la Iglesia en el mundo no se puede tratar con un lenguaje escolástico. Para Daniélou hay que abandonar la distinción entre vocación «natural» y «sobrenatural» que proviene del esquema *De deposito fidei* y hay que abordar, desde la perspectiva de la historia de la salvación, el capítulo antropológico sobre la creación del hombre[126].

La puesta en juego –aunque no se puede realizar plenamente desde los primeros intentos– es, pues, la exacta orientación de fondo del nuevo proyecto que se quiere liberar definitivamente de la hipoteca de los esquemas redactados antes de octubre de 1962[127]. Este episodio aclara especialmente los conflictos de procedimiento entre Cento y Ottaviani. En el concilio Vaticano II, los conflictos de procedimiento a menudo están directamente relacionados con el contenido de la discusión. Reuniendo en una «comisión mixta restringida» a obispos y a expertos dinámicos del apostolado de los laicos con algunos defensores de la renovación de la Doctrinal (en la que están generalmente bajo tutela), se pudo poner en marcha un proyecto progresista. Desde esta perspectiva, es claro que Ottaviani y Tromp tenían mucho interés en reclamar obstinadamente una supervisión teológica de la Comisión doctrinal «pura» para textos de procedencia mixta.

b) Segunda fase (abril-mayo de 1963)

Cuando los cardenales de la Comisión de coordinación si reúnen por segunda vez a finales de marzo, se encuentran sobre la mesa un proemio del esquema XVII que todavía no había estudiado la Comisión mixta en sesión plenaria. En la carta que lo acompañaba, el cardenal Cento no hacía de ello ningún misterio[128] y añadía:

124. F. Léger, Seminario mayor de Montréal, n. 27. Estas notas llevan la fecha del 23 de septiembre de 1964, pero están en una serie de 1963. Además, el documento al que se refiere el prelado canadiense está fechado el 9 de mayo de 1963 (en los mismos archivos, en el n. 1300). Parece probable que las notas fueran del 23 de septiembre de 1963.

125. Carta de Ch. Moeller al cardenal Léger, con fecha 12 de marzo de 1963. Cf. F-Léger, Seminario mayor de Montréal, n. 27 y n. 849.

126. No hay que olvidar que Lio había sido el apóstol de la procreación como fin primario del matrimonio en un esquema preparatorio que no sobrevivió a la selección de diciembre y enero. El capítulo sobre el matrimonio del nuevo esquema XVII se había devuelto primero a Lio por intervención de Tromp. Y Lio lo volvió a redactar a espaldas de la Comisión para los laicos, pero fue rechazado una vez más.

127. Cf. G. Turbanti, *La commission mixte...*, en *Leuven.*

128. En la carta que Cento dirige al presidente de la Comisión de coordinación, fechada el 21 de marzo, subraya que el texto corregido acaba de ser enviado a todos los miembros de la *mixta* invitándoles a que remitan sus observaciones antes de Pascua (cf. AS V/1, 505).

«Me parece oportuno hacer que os lleguen algunos textos que permiten ver dónde se hallan los trabajos de la Comisión mixta».

La reunión de la Comisión de coordinación del 29 de marzo de 1963 tiene una particularidad: Ottaviani y Tromp, que no han logrado imponer un control teológico al proemio Cento-Browne, no se presentan en la comisión, que les había convocado junto con Cento y Glorieux. Está claro que los responsables de la Doctrinal habían decidido mantener el tipo[129]. El relator cree que el texto que se propone es aún insuficiente. A pesar de las mejoras que se han introducido, aún se debe enmendar para responder a las orientaciones del papa, a los deseos de los padres conciliares y a la Iglesia de hoy. La doctrina que se expone es demasiado defensiva y superficial y sería preferible una exposición más positiva y pastoral[130].

A mediados de abril hay un acontecimiento que ejercerá una influencia significativa en la elaboración del esquema «Iglesia-mundo». Es nada menos que la promulgación de la encíclica *Pacem in terris* «sobre la paz entre las naciones, fundada en la verdad, la justicia, la caridad y la libertad» (11 de abril de 1963), de gran alcance social e internacional, que tuvo un eco sorprendente en la opinión pública internacional y que influirá constantemente en los trabajos del Vaticano II, sobre todo en el esquema XVII.

Durante el mismo mes de abril sucede otra cosa que permite encarrilar el esquema. A seguidas de un voto de la Comisión de coordinación se apela por primera vez, de forma oficial, a un grupo de expertos, algunos laicos eminentes, bien conocidos en las organizaciones católicas internacionales y en los congresos mundiales de apostolado laical (1951 y 1957). Sus aportaciones, realizadas entre el 24 y el 26 de abril, tanto en la subcomisión como en la plenaria, permiten retocar el esquema en algunos puntos[131]. Así se abre la puerta a los laicos *auditores* del Concilio, que empezarán a trabajar desde marzo de 1964 en la misma Comisión del esquema sobre la presencia de la Iglesia en el mundo[132].

Los momentos más importantes de esta segunda fase son la convocatoria (30 de abril), la preparación capítulo a capítulo (16 de mayo) y las reuniones (20-25 de ma-

129. AS V/1, 513: «El cardenal Ottaviani y el padre Tromp no están presentes porque el esquema aún no se ha sometido al juicio de su comisión». Así lo dice el acta oficial. Suenens, que es el relator, defiende a Cento y precisa que el esquema debe ser juzgado por la Comisión mixta, juicio que no depende de la Comisión doctrinal.

130. AS V/1, 506, 514. La relación de Suenens hace a continuación una serie de observaciones detalladas a cada uno de los seis capítulos menos al que trata de lo económico y social. El relator vuelve a la carga para que el esquema sobre la libertad religiosa, preparado por el Secretariado para la unidad, no sea excluido de este esquema (algún tiempo después se le incluirá en el proyecto del *De oecumenismo*). Suenens acaba insistiendo en que se incorpore a algunos laicos a la preparación del esquema XVII, lo que se acepta, aunque a condición de que sea solamente a título consultivo.

131. R. Tucci, *Introduzione storico-dottrinale alla Costituzione pastorale «Gaudium et spes»*, en *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*, Torino 1966, 29 (hay más detalles en la edición francesa *L'Église dans le monde de ce temps* II, Paris 1967, 33-127).

132. Rosemary Goldie, conocida pionera en el apostolado de los laicos, ha publicado una de las mejores síntesis sobre la participación activa de los laicos en el Vaticano II. Cf. R. Goldie, *La partecipation des laïcs aux travaux du Concile*: Revue des Sciences Religieuses 62 (1988) 54-73.

yo) de la Comisión mixta plenaria. Debía tratarse de una etapa nueva del texto de cara a la coordinación, que estaba programada para comienzos de julio de 1963. Terminaba también así la prehistoria de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (Glorieux) y la Comisión mixta entraba en el curso normal del procedimiento conciliar.

Para allanar el terreno, las sesiones plenarias de la Comisión mixta se alternaban con cinco subcomisiones mixtas para el esquema XVII, que trabajaban sin descanso por la mañana. En el curso de las siete plenarias, entre el 20 y 25 de mayo, se trabajaron los cinco capítulos del proyecto. Al discutir por primera vez sobre la «vocación del hombre», el padre Rahner criticó la falta de claridad en un punto tan esencial y decisivo para el esquema XVII en su conjunto, el tema de la relación entre naturaleza y gracia. Este punto tan clave pondrá de manifiesto las divisiones dentro de la Comisión mixta. Las discusiones sobre el capítulo III (matrimonio) y el IV (cultura) pondrán sobre el tapete exactamente lo mismo. En cuanto al capítulo III, el tema debatido es el orden prioritario de los fines del matrimonio, y, respecto al capítulo IV, la relación religión-cultura y la evolución del mundo hacia la nueva creación, donde la corriente mayoritaria estuvo menos unida. La discusión del capítulo V (la comunidad de los pueblos y la paz), que fue introducido por el cardenal König, dio ocasión al padre Riedmatten de mostrar la necesidad de estudiar el problema demográfico. Cada uno de los capítulos sólo tuvo derecho a una única sesión de debate en el curso de una o de media jornada, lo que escandalizó a algunos. Congar, por ejemplo, dijo que se lamentaba de que se hubiera trabajado « del modo menos malo posible»[133].

Ya desde el principio parecía poco probable que una comisión tan numerosa pudiera tratar tantos y tan importantes temas en tan poco tiempo[134]. «Un buen número de obispos sólo tenía un conocimiento apresurado de un documento que era nuevo para ellos, y por eso sus observaciones fueron, en general, prudentes», dice el mismo Glorieux[135].

El esquema que se sometió a la mixta plenaria a finales de mayo de 1963 tenía más de 60 páginas a máquina y su discusión tenía que ser por fuerza especialmente laboriosa. El *placet* final de los trabajos realizados era sólo una aprobación de principio que suscitaba muchas reservas. Tucci, que fue testigo de este episodio, dice: «Se tenía la impresión de que la mayor parte de los presentes creían que el texto no estaba maduro para presentarlo a los padres conciliares y que se tenía que seguir enmendando la redacción»[136]. En el curso de este difícil debate se empezó a dudar de la oportunidad de discutir en un Concilio de cosas tan concretas y fluctuantes, más propias de una encíclica. Fue entonces cuando surgió la idea de concebir dos textos, una breve exposición doctrinal sobre la vocación del hombre y un texto más amplio que

133. JCng, 22 de mayo de 1963, 249. El teólogo teme las consecuencias: «Esto no es serio. ¡No hará ningún bien al Concilio!».

134. Con sus cincuenta obispos y sus innumerables expertos, desde esta reunión la *mixta* plenaria fue y siguió siendo siempre un miniparlamento. Empezó su rodaje en mayo de 1963.

135. A. Glorieux, *Les étapes...*, 400.

136. R. Tucci, *Introduzione...*, en *La Chiesa nel mondo...*, 31.

abordara los problemas contemporáneos sin implicar tan formalmente la autoridad del Concilio, idea que la Comisión de coordinación admitió muy pronto.

c) Tercera fase (julio-septiembre de 1963)

En una situación tan incierta e insatisfactoria, que acompañará durante mucho tiempo el laborioso nacimiento del esquema, la Comisión de coordinación, reunida el 3 y 4 de julio, se disponía a examinar esta versión enmendada del esquema XVII. Suenens, como relator, tenía que ofrecer una valoración del texto. Y la ofreció, pero fue globalmente negativa.

Cuando se hace la historia de este esquema, se observa a menudo la tendencia a presentar como una iniciativa aislada la postura crítica del arzobispo de Malinas. Muchos cronistas han callado que las intervenciones de los demás cardenales de la Comisión de coordinación fueron también negativas[137]. Urbani propuso dividir los temas en dos partes, una de carácter doctrinal y otra de corte instructivo, una especie de «catecismo social». Suenens dio un juicio nada positivo: «El texto que obra en mi poder ha mejorado respecto a su redacción anterior y tiene párrafos magníficos, pero todavía no está para ser presentado al Concilio»[138].

Aunque el relator admite como hilo conductor el tema de la creación del hombre a imagen de Dios, le parece que no es suficiente para dar unidad a los distintos capítulos. Falta una síntesis equilibrada de datos de la ley natural y del mensaje evangélico. Rechaza, pues, que haya principios generales y aplicaciones secundarias. Suenens concluye proponiendo que una comisión especial elabore un nuevo texto, más breve, que exponga los principios generales de la relación Iglesia-mundo y que tenga en cuenta la doctrina bíblica y patrística. Para los problemas concretos (matrimonio, cultura, vida social, comunidad internacional) sería conveniente crear una comisión de especialistas para cada uno de ellos[139].

En su *relatio*, Suenens hizo algunas observaciones sobre cada uno de estos problemas concretos. Y sugiere en su propuesta que la declaración doctrinal que se redacte, se inspire en el capítulo actual sobre la vocación de la persona, con las debidas correcciones. En cuanto a las conclusiones de las comisiones especializadas, el cardenal de Malinas-Bruselas propone que, tras ser aprobadas globalmente, puedan ser publicadas en forma de «instrucciones»[140]. El debate de la Comisión de

137. Al consultar las actas oficiales de la reunión –cosa que muchos cronistas no pudieron hacer en su momento– se puede constatar que Browne, Urbani, Confalonieri y Döpfner hicieron valoraciones críticas (AS V/1, 636-637).

138. AS V/1, 630.

139. AS V/1, 633.

140. Obsérvese que, al proponer formalmente dos clases de textos, de los que el más concreto tiene un estatuto inferior, la Comisión de coordinación parece aproximarse a la distinción entre lo «doctrinal» y lo «pastoral» que Ottaviani y Tromp no han dejado de reclamar. También en abril de 1963, y en el curso de los trabajos en comisión, Tromp pidió que el esquema XVII distinguiera entre afirmaciones doctrinales y medidas de aplicación, que distinguiera entre «una parte dedicada a

coordinación termina en una intervención del cardenal Confalonieri, que propone que se encomiende a Suenens la elaboración de un nuevo texto para llevar este proyecto a la Comisión mixta. Cabe suponer que Confalonieri hizo esta propuesta para dar una satisfacción al cardenal que había sido el primero en lanzar la idea de una Iglesia no sólo *ad intra*, sino también *ad extra*. Esta propuesta fue apoyada primero por Döpfner y luego por todos los demás miembros[141].

La preparación de Malinas

Este mandato de excepcional importancia que la Comisión de coordinación acaba de conferir al arzobispo belga se llevó a cabo inmediatamente[142]. Así empieza lo que podríamos llamar la aventura del texto de Malinas, que se redactó para renovar el esquema XVII. Dentro del conjunto de la complicada maraña de la que, en diciembre de 1965, saldrá la *Gaudium et spes*, es probable que el texto de Malinas no ocupe un puesto esencial, pero es un episodio muy significativo de la intersesión 1962-1963, porque puede ser un buen ejemplo de cómo el itinerario de la «segunda preparación» estaba lleno de trampas y obstáculos y de hasta dónde sus adversarios controlaban aún decisivamente las claves del procedimiento.

La preparación del texto de Malinas empieza ya en el mes de mayo, es decir, dos o tres semanas antes de que la Comisión de coordinación decida redactar un nuevo texto. Una paradoja fácilmente comprensible si se sabe que el *équipe* de expertos, que prepara la *relatio* de Suenens en la Comisión de coordinación, está empezando a sentar las bases de los encuentros que organizará el arzobispo de Malinas en la primera mitad de septiembre[143].

La preparación remota o próxima de las reuniones de Malinas preocupa mucho al padre Congar. Desde mediados de mayo, el teólogo francés está preparando una serie de *Animadversiones generales* sobre el esquema de la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo, que envía a Suenens, Léger, Garrone, Browne, Cento y a los *lovanienses*[144]. Unos diez días después, participa junto a Philips y Moeller en una reunión

los principios intangibles» y otra «consistente en directrices [...] que podrían desaparecer con el paso del tiempo» (según una relación de Prignon a Suenens a comienzos de mayo; cf. F-Prignon, CLG, 301 B). Esta misma cuestión se volverá a plantear en 1964 en torno a algunos «anexos» del esquema, y sólo se superará definitivamente en 1965 cuando esos «anexos» se integren en el esquema, cosa que en parte se debió a las observaciones del propio Suenens.

141. AS V/1, 637.

142. Al día siguiente de la decisión de la Comisión de coordinación, Prignon recibe las primeras instrucciones de Suenens para que ponga todos los medios para formar un *équipe* de trabajo que elabora el esquema XVII en su parte conciliar (cf. F-Prignon, CLG, n. 236).

143. No se olvide que también está previsto que Suenens presente en mayo una relación a la coordinación de comienzos de junio y que debido a la muerte de Juan XXIII y a la interrupción del Concilio, no podrá tenerla hasta principios de julio, retraso que no se podía prever en mayo.

144. Las notas críticas, fechadas el 17 de mayo, se redactaron, pues, antes de las sesiones de la Comisión mixta de finales de mayo. Cree su autor que el esquema, que está hecho a base de fragmentos de esquemas anteriores, carece de unidad orgánica y no responde al hermoso título con que se ha anunciado. Le falta el suficiente espíritu evangélico y su estilo es demasiado abstracto. Sería conveniente que el esquema describiese al menos la presencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo, una presencia que

de trabajo para preparar la relación crítica que Suenens ha de presentar dentro de poco en la Comisión de coordinación[145]. Respondiendo a un mensaje de Carlo Colombo, Congar le comunica algunas cuestiones esenciales que se han planteado en torno al esquema XVII: 1) El capítulo I (versión de finales de mayo de 1963) es demasiado filosófico y debería unirse con la idea esencial del hombre imagen de Dios; 2) si el Concilio se contentara con enunciar grandes principios morales sin aplicaciones concretas, el mundo se llevaría una enorme decepción (carta a Colombo de junio de 1963)[146]. Cuando, a principios de agosto, recibe Congar la invitación de Suenens para unirse a un *équipe* que va a ocuparse del esquema XVII, comprende que esta petición va en la línea de las críticas que él había hecho en mayo, pues dice en su *Journal*: «Una cuestión grande e importante»[147]. Animado por esta señal de confianza, el teólogo, que recientemente había intentado clarificar las relaciones entre la Iglesia y el mundo, envía al arzobispo de Malinas tres páginas bien repletas de «Propuestas para la revisión pedida del esquema XVII», en las que retoma la trilogía comunidad/servicio/testimonio[148]. De todos los teólogos que intervinieron activamente en la preparación del esquema de Malinas, probablemente era Congar el que mejor preparado estaba y el que influyó más profundamente en los demás[149].

El texto de Malinas

En el *memorandum* que A. Prignon envía a Ch. Moeller, ocho días antes de empezar las reuniones, se habla de «nuestro grupo habitual de teólogos»[150]. Este *équi-*

no puede no ser sino misionera. Congar se inspira en un documento del Consejo ecuménico de las Iglesias y propone la trilogía neotestamentaria *diakonia* (servicio), *koïnonia* (comunión) y *martyria* (testimonio), trilogía que ya anuncia la articulación del texto de Malinas. El documento del padre Congar se encuentra como anejo de su diario conciliar en los Archivos del convento de St. Jacques, en París, p. 279.

145. JCng, 28 de mayo de 1963.

146. En respuesta a un mensaje de C. Colombo, le escribe Congar el 22 de junio de 1963 para informarle de los trabajos de la comisión (cf. los anexos al JCng, 293).

147. JCng, comienzos de agosto de 1963.

148. Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953, cap. III: Royaume, Église, monde, 85-145 (versión cast.: *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1969); Id., *Sacerdoce et laïcat devant leur tâches d'evangelisation et de civilisation*, Paris 1962, segunda parte, (versión cast.: *Sacerdote y laicado*, Barcelona 1964); Id., *Pour une Église servante et pauvre*, Paris 1963.

149. Los *lovanienses* tampoco se quedan parados, pero, menos en el caso de Philips, sus preparativos son más fragmentarios. Ch. Moeller redacta algunas notas, entre ellas dos páginas de «observaciones generales» enviadas, por ejemplo, a Léger (F-Léger, Montréal, n. 1366) y un grupo de Lovaina hace una crítica fundamental del cap. III sobre el matrimonio, que anticipa ya los grandes debates conciliares de octubre y noviembre de 1965 (F-Léger, Montréal n. 1524). Ph. Delhaye redacta también, para el episcopado francés, un extenso comentario sobre el capítulo primero, la vocación del hombre (secretaría general del episcopado francés, «Études et Documents» n. 16, 24 de abril de 1963).

150. F-Moeller, CLG, n. 02905. Consultando la lista publicada por algunos cronistas, están los siguientes: Prignon, Philips, Delhaye, Thils, Tucci, Congar, Rahner, Dondeyne, Cerfaux y Rigaux. Se puede interpretar que el «grupo de trabajo» encargado de redactar este proyecto tiene una composición internacional: Ph. Delhaye habla de «teólogos representantes de otros países» que se han unido al grupo de Lovaina: Karl Rahner por Alemania, Y. Congar por Francia, R. Tucci por Italia, Delhaye por Canadá (cf. Ph. Delhaye, *Histoire des textes de la constitution pastorale*, en *L'Église dans le monde*, Paris 1967, 224). Más tarde, ya después de Malinas, cuando se trate de calmar el malhumor de Garrone, desconten-

pe de expertos discute en un tiempo récord un anteproyecto (de Philips), prepara relaciones individuales y recibe un texto enmendado para revisarlo. Esta etapa duró sólo tres días: 6, 7 y 8 de septiembre de 1963. La relectura definitiva se aprobó en la reunión del 17 de septiembre, en Malinas, esta vez tras un encuentro con el propio Suenens.

El punto de partida de estos trabajos es una presentación de Philips de una serie de temas distribuidos en tres capítulos: 1) la Iglesia, cuyo objetivo es el anuncio del mensaje; 2) la sociedad de los hombres y su proyecto; y 3) el influjo de la Iglesia en la sociedad[151]. En la primera jornada no está presente Congar (que llegará con un día de retraso) y las intervenciones más sobresalientes son las de Delhaye, Thils, Rahner y Dondeyne. Los dos últimos coinciden en criticar la propuesta, que les parece demasiado poco radical[152]. La participación de Congar al día siguiente constituye un sólido punto de apoyo para las perspectivas que había propuesto Philips. Éste había insistido en que la última parte del esquema se estructurara tomando como modelo la trilogía utilizada por el Consejo ecuménico de las Iglesias y propuesta insistentemente por Congar: a) testimonio; b) servicio; y c) comunión[153]. Finalmente, Philips saca unas primeras conclusiones, enumera con mucho detalle las estructuraciones del proyecto y «distribuye» el trabajo para el día siguiente, que es el último. Así pues, el domingo, después de mediodía, los participantes presentan sus observaciones personales. En sus propuestas finales, Philips sugiere reducir la extensión del proyecto y dice que tratará de incorporar las distintas observaciones en el texto de base, que recibirán todos los miembros del *équipe* para una nueva lectura que tendrá lugar el 17 de septiembre[154].

El interés de las reuniones de Malinas se debe también a que se produce en ellas una confrontación bastante desacostumbrada entre algunos teólogos cuya re-

to por la iniciativa de Suenens, Philips insistirá precisamente en el carácter internacional del grupo de trabajo de septiembre para justificar la legitimidad del texto de Malinas (cf. F-Prignon, CLG, n. 514). Ya en octubre y noviembre de 1962, mientras se preparaba una versión revisada del *De ecclesia*, a Philips le gustaba subrayar el carácter internacional del *équipe* que colaboraba con él.

151. Mientras preparan el comienzo de los trabajos, los participantes reciben: a) una nota del cardenal Suenens; b) las «Propositions en vue de la révision demandée du Schéma XVII» del padre Congar (F-Prignon, CLG, n. 238); y c) las observaciones del cardenal Liénart presentadas a la Comisión de coordinación (AS V/1, 638-639).

152. Nos apoyamos en las notas manuscritas que Prignon tomó en la reunión. Prignon fue el principal organizador de los debates de Malinas (cf. F-Prignon, CLG, nn. 239-242).

153. El debate en la tercera asamblea general del CEC, celebrada en Nueva Delhi en 1961, se apoya en esta trilogía (*martyria, diakonia, koinonia*), que entonces impresionó mucho al padre Congar. Para más detalles, cf. las actas de esa asamblea, la primera en que participaron cinco observadores oficiales de la Iglesia católica romana (cf. W. A. Visser T'Hooft (ed.), *Nouvelle Delhi 1961. Conseil oecuménique des Églises. Rapport de la 3ème Assemblée»*, Neuchâtel 1962).

154. En su diario del 7 de septiembre de 1963, confirma Congar que el grupo ha aceptado fundir en uno solo los capítulos III y IV. Dice también que algunos, como Dondeyne, proponen ideas interesantes sobre el mundo moderno, aunque más propias para un artículo que para una constitución dogmática. Creemos que lo mismo se podría decir de Rahner. Congar y Philips eran realistas y sabían muy bien los límites que impone necesariamente un documento conciliar. Rahner y Dondeyne no asistieron a la sesión final del 17 de septiembre.

flexión sobre las relaciones Iglesia-Estado tenían mucha audiencia. Su intercambio de puntos de vista es un fiel espejo de sus publicaciones sobre este tema, que ahora manejaba todo el mundo, al menos los de la joven generación de 1960[155].

El texto de la versión final del esquema de Malinas, que se terminó el 17 de septiembre al final de las reuniones, como estaba previsto, era menos largo[156]. Se sacrificaron algunos párrafos de los temas del capítulo segundo. El tercer capítulo, basado en la aportación de Congar, quedó como estaba. En la primera parte, que trata de la misión propia de la Iglesia, se insiste en la tarea de anunciar el evangelio, en la libertad de la fe y en la evangelización de los pobres. La búsqueda de una antropología cristiana, que constituía el centro del capítulo primero del esquema Garrone-Daniélou (mayo de 1963) halla aquí su fuente en el hombre imagen de Cristo[157]. En cuanto al tema del mundo que hay que construir, objeto del capítulo segundo, se trata en dos secciones: la autonomía y la unificación del mundo. El capítulo tercero, que se titula «Las tareas de la Iglesia ante el mundo» se desarrolla según el triple aspecto que propuso el padre Congar:

a) el testimonio (*martyria*) se refiere a las cuestiones relacionadas con la dignidad de la persona. Aunque la Iglesia no tiene la misión de resolver los problemas profanos y técnicos, su contribución puede resultar indispensable para lograrlo;
b) el servicio (*diakonia*) de la caridad con Dios y con el prójimo tiene también que ver con las relaciones entre la caridad y la justicia, la caridad en la vida diaria;
c) la comunión (*koinonia*) con todos significa que la Iglesia está dispuesta a ponerse al servicio de todos los hombres, a escuchar a los demás y a colaborar para el bien de la comunidad humana[158].

Las repercusiones de Malinas

Se ya dicho ya hace tiempo que, entre septiembre y el final del segundo periodo del Concilio, todo el dossier del esquema XVII parece como cubierto por una densa capa de niebla. Cuando desaparecen las nubes en la tardía plenaria del 29 de

155. Enumeramos algunos de los títulos más característicos, cuyos autores inspiraron en gran parte los trabajos de principios de septiembre de 1963: Y. Congar, *Jalons...*: Id., *Por une Église servante...*, Paris 1963; A. Dondeyne, *La foi écoute le monde*, Paris 1964, (versión cast.: *Fe y mundo en diálogo*, Barcelona 1965); G. Philips, *De leek in de Kerk*, Louvain 1952; Id., *Naar een volwassen Christendom*, Louvain 1960; K. Rahner, *Grenzen der Kirche*: Wort und Wahrheit 19 (1964) 249-262; G. Thils, *Théologie des réalités terrestres* (2 vols.), Paris-Brouges 1946-1949.

156. Tiene 13 páginas y 29 párrafos. Las dos versiones pueden verse, en latín, en la obra de J. Perarnau, *La formación de «Gaudium et Spes» 1962-noviembre 1963*, Barcelona 1975, 106-128, que se basa en F-Tucci. Cf. también F-Prignon, CLG, n. 243 ter.

157. La segunda sección trata del influjo de la Iglesia en el «orden mundano» (profano) mediante la doctrina del magisterio eclesiástico y de la acción de los fieles que contribuyen eficazmente a la edificación del mundo. Hay que recibir con agradecimiento los bienes creados, aunque después del pecado hay que restaurarlos en Cristo.

158. Cf. también R. Tucci, *Introduzione...*, 41-43.

noviembre de 1963, se descubre a una Comisión mixta totalmente confusa que se niega a estudiar el esquema de Malinas. Los cronistas creyeron por mucho tiempo que el texto de Malinas había tenido un carácter más o menos «privado»[159].

Lo primero que se ve es la falta de comunicación entre la Comisión de coordinación y la Comisión mixta competente. Es cierto que no se comunicó a la Comisión mixta la decisión de la Comisión de coordinación. Lo dice Glorieux, secretario bastante activo de la *mixta*, pero la espera y la incertidumbre de sus miembros es también un hecho evidente[160]. Al final, y debido a estos graves problemas de procedimiento así como a las críticas sobre el contenido del texto, por ser demasiado teológico y no responder a las expectativas de los hombres de hoy, se rechazó el esquema de Malinas igual que había sido rechazado el proyecto enmendado en mayo en Roma.

El debate del 29 de noviembre ya cae fuera de la intersesión objeto de nuestro estudio, pero contiene muchas enseñanzas para ella[161], porque la discusión se basa sobre todo en el contenido de las decisiones de la Comisión de coordinación del 4 de julio de 1963. Algunos certifican que Suenens recibió la orden de proceder a una nueva redacción de un primer capítulo de carácter doctrinal (Browne, Cento, Charue, Hengsbach, Prignon, Rahner), otros tratan de reducir el trabajo de Suenens a un simple resumen de todos los capítulos (Tromp), y otros protestan contra la división entre una parte doctrinal y otra de estatuto inferior justamente cuando el Concilio tendría que abordar todas las cuestiones con la misma autoridad (Garrone, König, Häring).

Esta confusión deja bien claro que la falta de comunicación entre la Comisión de coordinación y la comisión competente contribuyó al fracaso del documento de Malinas. ¿Quién fue el responsable de ese fallo? La responsabilidad es del secretario general del Concilio y del cardenal Cicognani, que preside la coordinación[162]. Si es verdad que el secretario general y el presidente Cicognani se descuidaron en comunicar a la comisión interesada las decisiones de la Comisión de coordinación en la debida forma a comienzos de julio –como era habitual–, también lo es que el

159. R. A. Sigmond, *Documentation historique sur la constitution pastorale de l'Église dans le monde actuel*: IDOC-Bulletin (ciclostilado) 2 (1966) 2; A. Glorieux, *Les étapes...*: Nouvelle Revue Théologique 108 (1986), 402; R. Tucci, *Introduzione...*, 56, se limita a constatar que muchos miembros de la Comisión mixta califican al esquema de Malinas de «indeseable y peligroso».

160. A. Glorieux, *Historia...*, 32. Cuando empieza la plenaria del 29 de noviembre, hay muchos padres que hace sólo una semana que han recibido el texto de Malinas y algunos no han tenido tiempo de leerlo. Cf. R. Tucci, *Introduzione...*, 56. La misma decisión de la Comisión de coordinación no se les había comunicado.

161. Cf. resúmenes de este debate en A. Glorieux, *Historia...*, 33-37, y también en Ph. Delhaye, *Commission mixte novembre 1963*, F-Delhaye, CLG.

162. Ya al día siguiente de la decisión de la Comisión de coordinación, el padre Tromp siembra dudas sobre la decisión del 4 de julio, hasta el punto de que Glorieux se siente en la obligación de escribir a Suenens para saber con certeza en qué momento está este asunto. Pero la duda sigue cuando Glorieux recibe algunos ejemplares «a título privado». El propio Tromp, que ya hemos dicho que se había negado a asistir a la coordinación sobre el esquema XVII, sostiene en la Comisión mixta (29 de noviembre de 1963), que Suenens ha entendido mal el mandato que le confió Confalonieri (cf. *ibid.*, antes p. 32, después p. 33).

arzobispo de Malinas aceptó el encargo de reescribir la primera parte del esquema XVII, con la ayuda de un grupo de trabajo, sin consensuarlo con la Comisión mixta, que era la instancia intermedia. Esta negligencia se debe de algún modo a la propia coordinación, que pide excepcionalmente a Suenens «que elabore un proyecto de este esquema conciliar, *que a continuación se comunicará a la Comisión mixta*, para que ella redacte el texto definitivo recurriendo a especialistas divididos en subcomisiones» (la cursiva es nuestra)[163]. El procedimiento era totalmente anormal[164]. La idea de encomendar al arzobispo de Malinas solamente la revisión de una primera parte doctrinal parecía haberse esfumado después de septiembre. Si el texto de Malinas se hubiera presentado sobre todo como una parte limitada del esquema, es probable que hubiera sido más fácil llegar a un acuerdo con la Comisión mixta y no se habrían producido tantos traumas.

Cabe imaginarse sin dificultad que los adversarios del esquema XVII se hayan podido aprovechar de su influencia en el procedimiento para asestar un golpe a los promotores del proyecto. Pero, para completar esta visión panorámica del final de la intersesión, hay que tener también en cuenta algunas tensiones que dividían a la propia corriente mayoritaria.

Creemos que el trabajo realizado en Malinas en septiembre pudo parecer una especie de cortocircuito que ponía directamente en peligro la autoridad de los líderes del texto de finales de mayo, sobre todo el prestigio de Garrone, responsable principal del capítulo seriamente enmendado. Es decir, ¡Malinas había faltado probablemente al respeto a los autores del esquema del mes de mayo! Al dar ya una respuesta negativa el 4 de julio, es probable que Suenens irritara a los autores del capítulo I, pero lo cierto es que el nuevo proyecto de Malinas puso de malhumor a Garrone[165]. La participación de un francés como Congar en la redacción del texto de Malinas no bastaba para tranquilizar a Garrone. Se sabe que Daniélou era el experto convocado por Garrone en enero de 1963 y que fue necesario que el colegio belga hiciera algunas gestiones para que Congar entrara en la Comisión doctrinal a principios de febrero. Cabe suponer que Garrone pensaba que Congar no era un buen representante de la «teología francesa» para darle voz en este asunto. Más adelante veremos cómo la inesperada desaparición de ese gran animador que había sido monseñor Guano, el *liderazgo* del esquema (ya esquema XIII) estará cada vez más en manos de Garrone.

163. AS V/1, 637.

164. G. Turbanti ha dicho con razón que confiar la redacción de un texto directamente a una persona, aunque fuera influyente, como Suenens, era una «práctica anormal» en la Comisión de coordinación, porque de ese modo se saltaban las competencias de la Comisión mixta (cf. G. Turbanti, *Le commission mixte*, en *Leuven*.

165. Cf. la relación de Prignon a Suenens el 4 de octubre de 1963 (F-Prignon, CLG, n. 514), donde dice: «El malhumor de monseñor Garrone, a propósito del esquema XVII, va disminuyendo poco a poco». Efectivamente, las relaciones entre Suenens y Garrone en el Vaticano II no eran muy cordiales. Antes del Concilio ya había habido tensiones por el conflicto entre la Legión de María y la Acción católica, y no se habían volatilizado durante el Concilio. Además, a comienzos de 1964, todos los consejeros habituales de Suenens habían sido excluidos de la preparación del proyecto que había tenido lugar en Zürich, con la única excepción de Ch. Moeller.

Repartición de algunos esquemas preparatorios, algunos de cuyos elementos considerados recuperables parece que entraron en el nuevo esquema XVII (enero de 1963):		
Destino Esquema XVII	Origen Esquemas preparatorios	Relatores Com. de coordinación
Cap. I. *La vocación admirable del hombre*	Su origen está, por ejemplo, en el *De deposito fidei* (caps. II, III, VII, VIII y IX) Su origen está en el *De ordine morali* (caps. I y IV)	Liénart Suenens
Cap. II. *Matrimonio y familia*	Podría utilizar algunos elementos del texto ya abandonado *De castitate et virginitate*	Spellman
Cap. V. *Orden económico y justicia social*	Su origen está, por ejemplo, en el *De ordine sociali* Encuentra su origen, por ejemplo, en el *De apostolatu laicorum* (parte IV)	Suenens Urbani
Cap. VI. *Comunidad de los pueblos*	Encuentra su origen, por ejemplo, en el *De ordine internationali*	Suenens

Como puede verse en la tabla anterior, es evidente que se tuvo mucho cuidado en no herir el amor propio de los responsables de los esquemas preparatorios. Este cuidado, muy presente aún en la primera sesión de la Comisión de coordinación, ya se había tenido también en cierto modo en el esquema sobre la Iglesia, sobre todo cuando Suenens trató de demostrar, mediante una comparación, que el *De ecclesia* preparatorio no se había desechado por completo.

La puesta en marcha de un nuevo esquema XVII reproduce el mismo procedimiento, que pretende hacer creer que el nuevo proyecto se elaborará necesariamente a partir de los distintos esquemas preparatorios. Pero esta postura no durará. Si se tiene en cuenta el giro que da el grupo de redacción del esquema XVII desde comienzos de marzo de 1963 y de la renovación del clima que animará a la Comisión de coordinación en la sesión de finales de marzo, se podrá evaluar el camino recorrido en menos de dos meses.

b) *La puesta en marcha de otros dos proyectos*

1. «De oecumenismo»

No hay otro ejemplo que explique mejor la lucha en torno a la segunda preparación del Concilio que la lenta y difícil génesis del esquema *De oecumenismo* en el periodo enero-mayo de 1963. Es un caso paradigmático que nos demuestra estupendamente la habilidad, perseverancia y combatividad que necesitó el *équipe*

Bea-Willebrands para soltar algunas anclas curiales, pilotar su barco fuera del puerto y empezar a navegar en alta mar. Cabría preguntarse si la operación habría llegado igualmente a buen puerto de no haber sido por el apoyo bastante firme que Juan XXIII dio al cardenal Bea. Y la voluntad de proceder de la Comisión de coordinación también tuvo un papel decisivo.

En esta larga batalla, que desde fuera daba la impresión de ser una cuestión básicamente de procedimiento, se estaba jugando una vez más un factor clave, el no reconocimiento –o el reconocimiento– de la competencia específica del Secretariado para la unidad de los cristianos. Ya hemos dicho que este órgano conciliar se había creado al margen de los servicios de la curia romana, y eso ya bastaba para suscitar sospechas en los círculos romanos. Por eso Juan XXIII hizo lo posible para que se reconociera formalmente la plena competencia del secretariado de Bea[166].

La autonomía del esquema sobre el ecumenismo al empezar la intersesión 1962-1963 esta aún hipotecada por la difícil relación que se había establecido con la Comisión para las Iglesias orientales, sometida a su homónima congregación curial[167].

Esta situación había surgido al final del debate conciliar sobre el ecumenismo que se tuvo algunos días antes de la clausura del primer periodo del Concilio. Aunque los padres conciliares tenían ante sí tres proyectos distintos, sólo se discutió el titulado *Ut omnes unum sint*, que provenía de la Comisión de las Iglesias orientales[168]. Debido a

166. Con la decisión del papa el 19 de octubre de 1962 se confirmó que el estatuto del secretariado es exactamente igual al de las comisiones conciliares (cf. *supra* 52-53). El 30 de noviembre de 1962 se comunica al Concilio que, de ahora en adelante, el Secretariado para la unidad, teniendo en cuenta la diferencia entre ortodoxos y protestantes, constará de dos secciones, pero bajo la autoridad de un solo presidente y de un solo secretario («DC» 60 (1963) 36 y 634). El 14 de enero de 1963, el secretariado es encargado formalmente de las cuestiones relacionadas con las Iglesias orientales separadas de Roma (una carta oficial de la Secretaría de Estado al cardenal Bea confirma que esta competencia le pertenecía al secretario desde la fundación) (cf. Fr. Thijssen, *De geschiedenis van het decreet «De oecumenismo»*, en *Het decreet over de katholieke deelname aan de oecumenische beweging*, Hilversum 1967, 15, 23). La Comisión de coordinación decidió a finales de marzo de 1963 que toda la responsabilidad del texto *De oecumenismo* recaía sobre el secretariado. A pesar de estas decisiones, algunos dirigentes del Concilio seguirán poniendo en duda la competencia del secretariado, por ejemplo, en la espinosa cuestión de la «libertad religiosa» como se puede ver claramente en el comunicado del 9-10 de octubre de 1964 de monseñor Felici en nombre del cardenal Cicognani. Cf. J. Grootaers, *Paul VI et la Déclaration conciliaire sur la liberté religieuse*, en Istituto Paolo VI, *Paolo VI e il rapporto Chiesa-Mondo al concilio,* Brescia 1991, 111-117.

167. Para llegar hasta el verdadero fondo de la cuestión, el conflicto entre el Secretariado para la unidad de los cristianos y la Congregación para las Iglesias orientales habría que situarlo en la oposición irreductible entre ecumenismo y uniatismo. Una contraposición tanto más dolorosa por cuanto persistía a causa de los desacuerdos en el grupo de las personalidades más relevantes de los padres orientales presentes en el Vaticano II. La lucha alrededor de las orientaciones predominantes del esquema dedicado a las Iglesias orientales unidas a Roma lo probará con creces y penosamente a finales de 1964. Cf. también las declaraciones de monseñor Slipyi sobre la «Ostpolitik» en el párrafo siguiente.

168. En el capítulo XI del esquema preparatorio *De ecclesia* de la Comisión teológica se exponían algunos temas relacionados con el ecumenismo. Además, uno de los textos preparados por el Secretariado para la unidad era un proyecto de «decreto pastoral» sobre el «ecumenismo católico», del que monseñor Willebrands había sido uno de sus mayores artífices. Y, en tercer lugar, estaba el esquema *Ut omnes unum sint*, presentado por la Comisión oriental preparatoria y situado en primer

las perspectivas poco claras del movimiento ecuménico, este esquema recibiría en el Concilio una lluvia de críticas procedentes de la corriente mayoritaria. Una de las cosas que más se le achacaba era que el espíritu de diálogo brillaba en él por su ausencia total. Pero, al llegar la hora de la votación final, algunos representantes de la mayoría no quisieron que el presidente de la Comisión oriental, es decir, Cicognani, sufriera una humillación parecida a la que había sufrido el cardenal Ottaviani, presidente de la Comisión doctrinal, y por eso Bea y Cicognani se pusieron de acuerdo para proponer una fórmula que «enterrase respetuosamente este esquema»[169]. La ambigüedad de la fórmula final del 1 de diciembre de 1962, que permite un voto positivo que reúne a partidarios y adversarios del texto, constataba en primer lugar que los padres lo aprobaban «como un documento que reúne las verdades comunes de la fe y como un gesto de atención y de buena voluntad hacia los hermanos separados de Oriente» y luego pedían que, teniendo en cuenta las enmiendas, «este decreto se funda en un único documento» con los otros dos esquemas[170].

Pero esta ambigüedad, que había permitido salvar la cara del cardenal secretario de Estado, permitió también que la Comisión central obstaculizara la voluntad mayoritaria del Concilio. Pues, a pesar de que a partir del 3 de enero de 1963 se crea una Comisión mixta tripartita –compuesta por miembros de la Comisión doctrinal, del Secretariado para la unidad y de la Comisión oriental– para refundir todo en un único esquema, y a pesar de que en el curso de algunas semanas se pueda ir avanzando lentamente en esta colaboración, una inesperada rigidez del padre Welykyi, de la Comisión oriental, a partir del 5 de febrero, termina con un proyecto común[171]. El principal argumento de Welykyj y de otros responsables de la Comisión oriental para pedir un puro y simple retorno al texto criticado era precisamente la primera frase de la ambigua resolución votada el 1 de diciembre. A su juicio, el esquema había sido aprobado entonces y por tanto la Comisión oriental era la única competente para aportar ahora alguna enmienda. Sin entrar en detalles de una batalla de procedimiento que no se calmará hasta finales de abril, se puede constatar que se perdió un tiempo precioso en batallitas que después se vio claro que fueron batallitas de retaguardia de la Comisión oriental[172].

plano por el cardenal Cicognani. Estos tres textos están en el número especial de la revista Istina 10 (1964) n. 4, 407-492.

169. D. O. Rousseau, un cronista siempre bien informado, en Irénikon 35 (1962) 530, dice que ya hacía tiempo que algunos consultores, en el periodo preparatorio, habían denunciado los fallos del esquema y que se habían enviado, en vano, algunas relaciones que rechazaban el texto a los responsables de la preparación del Vaticano II. P. Stiernon, que había colaborado en el esquema preparatorio como «responsable de la sección teológica», confirma personalmente esta información. Cf. P. Stiernon, *Concile et unité chrétienne*, en «La libre Belgique» del 4 de diciembre de 1982, 1-2.

170. AS I/4, 7ss.

171. G. F. Arrighi, *Note sur la collaboration du Secrétariat avec d'autres commissions pour le schéma «De oecumenismo»*, del 24 de septiembre de 1963, 5 pp., a máquina (F-Lanne, Monasterio de Chevetogne). Cf. el acta de la reunión de Bea, Ottaviani y Cicognani en *Attese*, 225-226.

172. A la rigidez del 5 de febrero le siguió el obstruccionismo de comienzos de marzo. Cuando a fines de febrero se pudo recuperar la colaboración tripartita y cuando los proyectos estaban ya en

La opinión conciliar responsabilizó obviamente de estos retrasos a la táctica de Bea, que no había cesado de condescender con Cicognani y cuyos acuerdos entre *gentlemen* no se habían respetado. Al margen de lo que se dijera en los pasillos, y que no dejó de circular entre enero y mayo de 1963, sobre los acuerdos secretos Bea-Cicognani de los que nos hablan las crónicas de entonces, el historiador constata que hay algunas fuentes que hablan repetidamente *in tempore non suspecto* de estas reuniones reservadas: 3 de enero, finales de febrero y finales de abril[173].

Todos estos hechos nos llevan necesariamente a concluir que Cicognani, influido por la Comisión oriental (y por la Congregación homónima), no dejó de cambiar de opinión y de volver a posiciones conservadoras momentáneamente abandonadas. El giro que Cicognani efectuó el 29 de marzo de 1963 en la Comisión de coordinación es una buena prueba de este vaivén, pero esta vez en dirección opuesta y probablemente tras una intervención personal del papa Juan XXIII, como ya hemos señalado. La acumulación de una serie de funciones incompatibles hace que Cicognani ocupe en el Concilio un puesto-clave de mucho poder, pero también de falta de credibilidad[174].

Las tres subcomisiones mixtas que, a nivel de obispos, se reúnen a partir del 23 de febrero, trabajan con textos que se han vuelto a redactar. Al frente de esta nueva redacción están ante todo los autores de los tres textos preparatorios, que teóricamente habría que tener en cuenta de cara a una síntesis:

- el padre Witte, Sj (capítulo XI del *De ecclesia*);
- monseñor Willebrands (*De oecumenismo catholico*);
- el padre Welykyj (*Ut omnes unum sint* de la Comisión oriental).

En febrero, después del proemio Thils, se recurrió a un texto del padre Witte, que será la base del capítulo I[175]. Desde este momento, las principales articulaciones de los temas se fijarán definitivamente y ocuparán tres capítulos: I. *De oecu-*

los obispos de la Comisión mixta, el secretariado de la Comisión oriental se negó a convocar a los obispos de su competencia. La consecuencia fue que el proyecto del capítulo III no se pudo aprobar válidamente en la reunión final del 9 de marzo de 1963.

173. Limitándonos aquí a las fuentes que pertenecen al círculo restringido del Secretariado para la unidad, hacemos referencia: 1) a la nota ya citada de Arrighi (pp. 1, 2 y 3); 2) al comentario de C. J. Dumont, *La genèse du décret sur l'oecumenisme*: Istina 10 (1964) n. 4, 464, n. 28; al testimonio de G. Thils que el 1 de mayo de 1963 afirmaba que el desbloqueo de la situación se debía a un acuerdo reciente por el que Bea conseguía libertad de acción para el *De oecumenismo* a cambio de conceder a Cicognani una serie de enmiendas (cf. J. Grootaers, *Diarium*, fascículo 7; cf. en el mismo documento, cuaderno 9, declaraciones de E. Beauduin del mismo tenor).

174. Incluso Chr. Dumont, testigo muy prudente de estos acontecimientos, no puede dejar de escribir respecto a Cicognani, que era a la vez presidente de la Comisión de coordinación y de la Comisión oriental: «Esta acumulación lo convierte al mismo tiempo en juez y parte, una situación siempre incómoda» (cf. Chr. Dumont, *La genèse...*, 464, n. 28).

175. El padre Witte, encargado del curso de ecumenismo en la Gregoriana, será llamado algo después a colaborar en la nueva sección del protestantismo del capítulo III. A. G. Welykyj, que pertenece a la orden de los basilianos de san Josafat y es secretario de la Comisión para las Iglesias orientales, influirá determinantemente en el conflicto con el Secretariado de la unidad.

menismi catholici principiis; II. *De oecumenismi exercitio*; III. *De ecclesiarum orientalium peculiari consideratione*. Es decir: 1) los principios; 2) la realización práctica; 3) las Iglesias orientales[176]. A partir de las iniciativas de la Comisión de coordinación a finales de marzo, el último capítulo constará de dos secciones: a) consideraciones sobre las Iglesias orientales; b) Iglesias y comunidades eclesiales separadas en Occidente.

Como consecuencia de la rigidez de la Comisión oriental, los capítulos I y II pasan a ser competencia de una subcomisión bipartita con representantes de la Comisión doctrinal (Léger, McGrath y el padre Witte son de los más activos) y del Secretariado para la unidad (el obispo De Smedt y Thils), mientras que la comisión para el capítulo III debía ser tripartita, con miembros también de la Comisión oriental. Pero, al no ser convocados los obispos de la Comisión oriental, el proyecto del capítulo III no pudo ser aprobado válidamente en la reunión final del 9 de marzo.

Willebrands, que era el animador de toda esta operación, iba a encontrar un nuevo obstáculo en la Comisión doctrinal cuando todavía no se había superado el obstruccionismo de la Comisión de las Iglesias orientales. Ya hemos visto que la Comisión doctrinal seguía exigiendo un control directo en sesión plenaria sobre los proyectos procedentes de una comisión o de una subcomisión mixta. Como conocía el conflicto entre Ottaviani y Cento sobre este mismo asunto, J. Willebrands prefirió esperar el epílogo de esta crisis antes de decidir su estrategia[177].

La Comisión de coordinación, reunida a finales del mes de marzo, resolvió a favor de Cento, que creía superfluo un control suplementario de la Comisión doctrinal. Cabe suponer que este final impresionó a Willebrands. De todos modos, después de enviar los capítulos I y II de su proyecto al padre Tromp, secretario de la Doctrinal –un gesto de deferencia, no de sumisión– Willebrands hizo llegar el esquema al secretario de Estado y el 22 de abril consiguió la autorización del papa, es decir, sin tener que esperar la reunión plenaria de la Comisión de coordinación del 15 de mayo, que Tromp quería imponerle[178]. Parece que estando así las cosas y permaneciendo Bea y Cento tan firmes en la defensa de la autonomía de sus comisiones, el cardenal Ottaviani se resignó a la emancipación de los promotores del *De oecumenismo*. Téngase en cuenta que en ese momento estaba inmerso en la batalla sobre el esquema *De ecclesia* y puede que pensara que en éste se jugaba más.

176. AS V/1, 464.

177. En una nota sin fecha, pero que puede situarse hacia finales de marzo de 1963, el padre Witte, del que ya hemos hablado, comunica a Philips las tensiones entre el Secretariado de la unidad y la Comisión doctrinal sobre el control que ésta quiere ejercer sobre las comisiones mixtas. El padre Witte insiste en que lo primero que Willebrands quiere es ver cómo los cardenales de la Comisión de coordinación piensan resolver el conflicto similar que existe entre Ottaviani y Cento (cf. F-Philips, P 025.07, 9-10).

178. Cf. *Note sur la collaboration du Secrétariat pour l'Unité avec d'autres Commissions*, redactada por monseñor Arrighi con fecha del 14 de septiembre de 1963, 4 (F-Lanne). En su informe oficial, y no sin amargura, el padre Tromp dice que así se ha puesto a la Comisión doctrinal ante un hecho consumado (*ante factum ut aiunt completum*). Cf. *Acta commissionis de doctrina fidei et morum*, 13 de marzo-30 de septiembre de 1963, 3.

A pesar de que Juan XXIII había autorizado el esquema, no se envió inmediatamente a los padres conciliares como se había previsto, porque aún había que unir al capítulo III una segunda sección sobre las Iglesias separadas en Occidente. La reunión plenaria del Secretariado para la unidad incluyó este punto en su agenda del 10 al 18 de mayo[179]. Esta asamblea del secretariado pone provisionalmente fin a la nueva elaboración del *De oecumenismo* que se presentará en el Concilio a partir del 18 de noviembre de 1963, donde se debatirá ampliamente[180]. De hecho, el esquema que se elaboró durante la segunda preparación se distingue sustancialmente del texto mal ensamblado que se presentó a los padres el 1 de diciembre de 1962. Durante este mismo periodo, los términos «ecumenismo» y «ecuménico» se convirtieron en las palabras claves del comienzo del Concilio. Era claro que un esquema preparatorio que venía de una Comisión sin ninguna sensibilidad hacia el movimiento para la unidad de los cristianos no podía satisfacer en absoluto a la corriente mayoritaria. Poco tiene, pues, que ver con la verdad, lo que ha escrito Dumont[181], a saber, que el decreto *De oecumenismo* de mayo de 1963 lo único que hizo fue modificar el orden de los temas sin tocarlos a fondo.

En realidad, sólo al situar el esquema en una perspectiva completamente diferente, se modificó el texto de forma radical aunque los redactores aprovecharon algunos elementos de los viejos esquemas. El esquema reelaborado partió de la evolución que ha tenido en el último cuarto de siglo del movimiento ecuménico real, que era ignorado por las instancias dirigentes de la Iglesia católica y que tuvo en cuenta el nuevo organismo romano fundado expresamente por Juan XXIII para renovar las perspectivas. El esquema pretendía llevar a la práctica –no sin algunas incertidumbres por ser una materia nueva– la idea de una Iglesia que quería hablar con los «hermanos separados».

El capítulo I incluye la presentación de la unidad y de la unicidad de la Iglesia de Jesucristo, de la relación de los hermanos separados y de sus comunidades con la Iglesia católica y una aproximación general al propio ecumenismo. Se pasaba, pues, de un concepto abstracto de la unidad de la Iglesia (desarrollado en la teología de los manuales) al «misterio de la unidad» y de la idea jurídica del cisma al «misterio de la división»[182]. Muchos obispos del Secretariado de la unidad y los

179. Sorprende ver cómo muchos cronistas no dicen nada de esta fase de la redacción del texto. Menos mal que Thijssen, muy amigo y estrecho colaborador de Willebrands, nos lo ha contado detalladamente (cf. *De geschiedenis...*, 22).

180. Pero antes de la apertura del segundo periodo, los padres conciliares podían enviar sus observaciones a Roma, y de hecho llegaron al Secretariado para la unidad algunos cientos de ellas.

181. Cf. C. J. Dumont, *La genèse...*, 466.

182. «La necesidad de tratar (la cuestión ecuménica) es una consecuencia de la nueva situación de nuestro tiempo. Se debe a que una separación que lleva siglos es hoy un escándalo tanto para los cristianos como para los no cristianos. Y como la separación se opone a la voluntad formal de Cristo [...] y paraliza la evangelización del mundo y la extensión del reino de Dios». Es la reflexión de monseñor Martin, arzobispo de Rouen, encargado de presentar el nuevo texto a los padres. La introducción general de Cicognani y la relación de monseñor Martin sobre los capítulos I y II fueron se-

expertos que lo habían elaborado a toda prisa, no estaban totalmente satisfechos de la nueva sección que se había dedicado, a última hora, a las comunidades eclesiales que nacieron después de la reforma protestante del siglo XVI.

2. «De apostolatu laicorum»

No hay ninguna duda de que hay cierta semejanza entre el papel que desempeñó la Comisión para el apostolado de los laicos y la del Secretariado para la unidad en el mismo periodo. Ya hemos dicho que se trata de dos instituciones conciliares que están fuera del ambiente de la curia, aunque no del mismo modo[183].

Los grandes debates en el campo teológico y en la acción apostólica, que se caracterizan por el despertar en la Iglesia católica ya hace varios decenios de un laicado cristiano, fueron las principales fuentes de inspiración del Vaticano II en lo referente al esquema sobre el apostolado de los laicos. Estos debates inciden directamente en las posiciones eclesiológicas del Concilio. Y lo mismo se podría decir del ecumenismo, cuyos pioneros no sólo habían preparado el terreno para un diálogo de la Iglesia católica con las demás Iglesias cristianas, sino que también habían contribuido a cambiar la imagen general que se tenía de la Iglesia. Sin embargo, la comisión presidida por el cardenal Cento tenía un perfil bastante diferente del perfil del Secretariado para la unidad. Aunque la Comisión para el apostolado de los laicos no era una de las *vedettes* del Vaticano II –sí lo era, en cambio, el secretariado de Bea–, no podía ser insignificante en la concertación conciliar. Ahora, ya con cierta perspectiva histórica, vemos sus grandes cualidades, sobre todo la conciencia de su autonomía y de su autoridad como órgano del Concilio. No está en absoluto dispuesta a seguir ciegamente las directrices de la Secretaría ge-

guidas de una relación asignada a propósito a un obispo de la Comisión oriental, monseñor Bukatko, que presentaba la primera sección del capítulo III. Este gesto que quiso Cicognani trataba de suavizar las tensiones que habían tenido lugar durante la preparación de este capítulo.

183. La Comisión para el apostolado de los laicos ocupa un buen puesto en la lista de las diez comisiones creadas oficialmente por el motu proprio *Superno Dei nutu*, publicado el 5 de junio de 1960, para preparar los documentos conciliares, mientras que el Secretariado para la unidad sólo aparece en una rúbrica separada que supone unas competencias muy reducidas. Otra diferencia es que la composición del Secretariado no cambia tras la apertura del Concilio, mientras que la elección de las comisiones en el Concilio cambia radicalmente la composición de la Comisión para el apostolado de los laicos. La «Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas» fue fundada en 1952 por J. Willebrands y Fr. Thijssen, que desde el principio tuvieron algunas «antenas» en la curia romana. En esta «conferencia» es donde Juan XXIII encontrará las piedras angulares para edificar su Secretariado para la unidad. Cf. la obra fundamental de E. Fouilloux, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle*, Paris 1982. Glorieux es asistente eclesiástico de COPECIAL (Comité permanente de los congresos internacionales para el apostolado de los laicos), fundado también en 1952. Juan XXIII no dudará en valorar a este comité desde 1959 y a tomar de él tanto hombres como ideas para consolidar la Comisión preparatoria conciliar para el apostolado de los laicos. Cf. J. G. Vaillancourt, *Papal Power*, Berkeley 1980, 78-84. Cf. también el comunicado sobre el COPECIAL en «OssRom», 6 de agosto de 1959.

neral, cuando le manda abreviar su texto (22 de noviembre de 1962) o le pide que modifique la estructura del esquema insertando una sección sobre las «asociaciones de fieles» (comienzos de diciembre de 1962)[184]. Una intervención defensiva de monseñor Pavan en la reunión preparatoria de mediados de enero de 1963 subrayando el carácter específico de la acción social en el apostolado, basta para rechazar las recomendaciones de los organismos dirigentes.

A pesar de su conciencia sobre la autonomía de su función, que se constatará más de una vez, parece que la comisión Cento mantuvo relaciones muy fluidas con el ámbito curial en general, seguramente porque tanto Glorieux como Cento conocían muy bien el clima romano ya antes del Concilio[185]. Pero, además, se puede pensar que el propio tema del apostolado de los laicos y de la Acción católica ya desde Pío XII les resultaba familiar a los funcionarios de las congregaciones y era claro que no tenía nada que ver con las peligrosas innovaciones, casi rayanas en la herejía, como el «ecumenismo», la «libertad religiosa» o la «colegialidad episcopal», temas que sirvieron como espantajos. Ahí estaba también muy cerca la Acción católica italiana, una experiencia digna de imitar y que daba seguridad.

Uno de los grandes méritos de los trabajos en comisión será el de asimilar los grandes debates presentes en la Iglesia tras el desarrollo del apostolado de los laicos, como la polémica sobre el concepto de Acción católica y de su mandato, la cuestión de los grupos de espiritualidad y la necesidad de organizar de algún modo la consulta a los laicos en la Iglesia.

Pero, al releer hoy las distintas versiones del esquema del que saldrá en noviembre de 1965 el decreto *Apostolicam actuositatem*, no desaparece la impresión de que no reflejan la altura de los debates de la comisión. Los primeros índices del esquema no tenían lógica y sus textos eran prolijos y repetitivos[186], y parece que, en este aspecto, el alto nivel de la comisión no siempre se reflejó en los textos que redactó. Además, debemos tener en cuenta las otras actividades de la comisión, sobre todo de su importante colaboración en la larga y difícil redacción del esquema XVII (después esquema XIII). Los padres de la Comisión para el apostolado de los laicos formaron parte de la Comisión mixta de este proyecto. Muchas cues-

184. En el fascículo publicado a principios de diciembre de 1962 por la Secretaría general con una lista de veinte esquemas para examinar, se le pidió a la Comisión para el apostolado de los laicos que cambiara un poco su tema general, que juntara las partes III y IV del esquema preparatorio e incluyera en él un texto extraño que venía de la Comisión para la disciplina del clero y de los fieles: *De fidelium associationibus*. La comisión no atenderá esta demanda.

185. El padre Tucci era uno de los motores de la comisión. Como director de «La Civiltà Cattolica» y hombre muy próximo a Juan XXIII conoce directa y personalmente la sensibilidad de los sectores curiales. A veces hace de intermediario entre los «extranjeros» (en el Concilio) y los diferentes ámbitos romanos, sobre todo respecto a la información que hay que dar a la prensa y posteriormente en las negociaciones sobre el proyecto de la revista «Concilium».

186. Cf. las memorias de monseñor Streiff, miembro de la comisión, en «Études et Documents» (del episcopado francés) 14 (2 de julio de 1964), 6 pp.

tiones –entre ellas, un texto sobre la familia– que estaban sobre la mesa de la comisión Cento, se tuvieron que pasar a la comisión mixta, por cierto no siempre con éxito. Finalmente, la colaboración con la Comisión doctrinal, siempre celosa de su derecho de primogenitura, no fue fluida cuando se trató de colaborar mutuamente en el capítulo sobre los laicos del esquema *De ecclesia*. Algunos creen que esta colaboración perjudicó al texto sobre el apostolado de los laicos, pues la redacción del capítulo del *De ecclesia* contribuyó a reducir los fundamentos teológicos del esquema[187].

a) La etapa de la Comisión de coordinación

Un momento decisivo en la génesis del esquema sobre el apostolado de los laicos fue la reunión de la Comisión de coordinación a fines de enero de 1963. Sin embargo, ya antes de esta fecha algunas «sesiones de estudio», primero con algunos expertos, y luego (del 14 al 20 de enero) con algunos expertos y obispos presentes en Roma, habían permitido abreviar considerablemente el conjunto de los textos preparatorios, aun conservando los títulos de las cuatro partes que ya había[188].

Éste es el esquema que fue expurgado por iniciativa del padre Tucci y que se entregó al cardenal Urbani, relator oficial para el apostolado de los laicos en la Comisión de coordinación del 25 de enero. En su *relatio*, el patriarca de Venecia no sólo insiste en la necesidad de abreviar las distintas partes del esquema preparatorio, sino que también sugiere cómo reorganizar concretamente los temas[189]. Un factor decisivo de la discusión en la comisión de coordinación fue la importante relación redactada por Glorieux para el cardenal Urbani y que se incluyó en el dossier oficial que se entregó a los cardenales. Fechada el 20 de enero de 1963, el secretario de la comisión alude brevemente en ella a los antecedentes del texto presentado y justifica la negativa de la comisión a seguir a ciegas las instrucciones distribuidas por la Secretaría general a principios de diciembre de 1962. Se mantiene la primera parte del proyecto «para exponer de una vez por todas algunas nociones generales para evitar repeticiones en cada sección». Las otras tres partes se han acortado sensiblemente. La comisión ha constatado también la imposibilidad de unir la tercera y cuarta parte, como se le había pedido, porque, de hacerlo, «corría el peligro de crear o prolongar graves confusiones entre dos planos bien distintos: el ámbito de las actividades caritativas [...] y el ámbito de las actividades temporales». Creemos que la aportación decisiva de la relación de Glorieux es el

187. J. Streiff-M. De Surgy, en «Études et Documents» (del episcopado francés) 14 (2 de julio de 1964), I.

188. Los cuatro fascículos del esquema preparatorio tenían 166 páginas en formato grande y a las autoridades del Concilio les pareció algo totalmente indigesto. Esas partes trataban: I. de las nociones generales; II. de la acción que tiende a promover directamente el reino de Cristo; III. de la acción caritativa; IV. de la acción social. Cf. *Schemata constitutionum et decretorum. Series quarta*, 1963, 45-176.

189. AS V/1, 104-105, 194-195.

voto expresado por la comisión, cuya importancia él subraya, de que es preciso crear una comisión mixta (Comisión de los laicos-Comisión doctrinal) para llegar a un único esquema sobre la presencia activa de la Iglesia en el orden social y en la comunidad de los pueblos[190].

Después de estas relaciones y del debate consiguiente, la Comisión de coordinación decidió seguir a Glorieux, manteniendo la división en cuatro partes y aceptando el texto redactado recientemente: las partes II y III se podían abreviar y con material suyo elaborar «instrucciones», la cuarta debería reducirse a algunos grandes principios de acción social, remitiendo al esquema XVII para cuestiones específicas[191]. Las tres decisiones más relevantes de la coordinación de enero marcan el comienzo de una etapa nueva: se invita a la comisión Cento a formar una comisión mixta con la Comisión *De disciplina* (para tratar de las asociaciones de fieles) y otra con la Doctrinal (para el capítulo sobre los laicos del *De ecclesia* y del esquema XVIII). Finalmente, la Comisión de coordinación aprueba la propuesta «hecha oralmente» de organizar una consulta a laicos eminentes como expertos del esquema[192].

b) La comisión plenaria

Al día siguiente de la coordinación, la comisión Cento prepara una reunión plenaria que se celebrará en dos fases: el 1 y 3 de marzo sólo para expertos, y del 6 al 10 del mismo mes para todos los miembros. Los obispos miembros de la comisión no sólo han recibido la versión reelaborada, sino que también se les invita a que consulten ampliamente, pero con discreción, a los laicos de sus respectivos países[193]. Sus observaciones, resumidas en 40 páginas, se pusieron a disposición de la Comisión plenaria. Ésta decide ante todo modificar la estructura del texto, que ya no correspondía al contenido tan abreviado. De ahora en adelante, el texto se dividirá en dos partes casi igual de extensas: I) el apostolado de los laicos en general; y II) el apostolado de los laicos en particular[194].

190. AS V/1, 110-114.

191. AS V/I, 117-118.

192. La petición de organizar una consulta de los laicos y su subsiguiente preparación están rodeadas del más grande de los misterios, porque se quería evitar a toda costa resucitar ciertas sensibilidades. O se trataba de algunos círculos romanos o de padres conciliares a quienes no se les había consultado debidamente. De hecho se les ponía ante un hecho consumado.

193. Los asistentes eclesiásticos de las organizaciones católicas internacionales y los miembros del comité directivo de COPECIAL también reciben el texto para replicarlo. Cf. A. Glorieux, *Acta Commissionis Conciliaris «de fidelium Apostolatu»*, sin lugar ni fecha, 27-29; Id., *Histoire du Décret*, en Y. Congar (ed.), *L'Apostolat des laïcs Decret «Apostolicam Actuositatem»*, Paris 1970, 114-115 y *passim*.

194. En marzo de 1963, la comisión cree que ha hecho un trabajo definitivo, pero un año después la estructura del esquema experimentará una nueva revolución. Se dijo que la división en dos partes no tenía ninguna lógica y que había muchas repeticiones. La remodelación de mayo de 1964 comprende cinco capítulos: 1) la vocación al apostolado; 2) comunidad y ambientes de vida; 3) objetivos a perseguir; 4) formas organizadas; y 5) el orden que hay que conservar. El esquema que se

El proyecto, cuya redacción en comisión se terminó el 10 de marzo, se somete otra vez a la coordinación que se reúne a finales de este mes. Esta vez, Urbani no puede sino manifestar su total satisfacción por el modo en que la comisión Cento ha respetado las normas establecidas por la Comisión de coordinación. Apoya también la negativa de la comisión a incluir en su esquema el texto sobre las asociaciones de fieles y dice que está convencido de que el esquema, tal como está ahora, merece que se le envíe ya a los padres, teniendo en cuenta «que es la primera vez que se va a tratar este tema en un Concilio» y también que los laicos lo están esperando con interés[195]. Unas semanas después, el esquema *De apostolatu laicorum* formará parte del lote de proyectos cuyo envío autoriza el papa el 22 de abril de 1963[196]. Es un fascículo de 48 páginas y 92 párrafos[197]. Como ya hemos dicho, el texto tiene dos partes sobre el apostolado de los laicos *in genere* e *in specie*. Las *animadversiones* de los padres llegan a Roma en julio y agosto. En septiembre, la comisión publica una relación que las recoge. En general, las opiniones de los padres son favorables y las críticas más frecuentes tienen que ver con la amplitud del esquema y con un estilo a veces rimbombante. Se proponen innumerables enmiendas, que se tratarán en comisión[198].

c) Los laicos, asociados al trabajo en comisión

Más importante que la inclusión del esquema de los laicos en el orden del día del Vaticano II fue quizás el hecho de asociar a laicos representativos en la elaboración de los textos conciliares. Las premisas de esta experiencia histórica se sitúan en el 26 y 27 de febrero de 1963 en el marco directo del esquema sobre el apostolado de los laicos en la víspera de su presentación en comisión plenaria. Una segunda consulta, más oficial y elaborada, fue respecto al esquema XIII y se realizó en abril de 1963. Pero sería Pablo VI, recientemente elegido y en su momento gran promotor del laicado en Italia, el que llevaría a cabo la iniciativa de invitar al Concilio a algunos laicos *auditores*. La decisión se hizo pública el 14 de septiembre de 1963.

Este hecho tiene gran interés histórico porque proyecta nueva luz sobre los antecedentes de la Comisión para el apostolado de los laicos, pero también, aunque de forma más general, sobre los antecedentes del papel de los laicos en el Vatica-

promulgó en 1965 conserva esta división, aunque se le añade otro capítulo, el VI, sobre la formación y se invierte el orden de los capítulos II y III. Cf. A. Glorieux, *Historie du décret...*, 122-123.

195. AS V/1, 300-301.

196. Se ha creído normalmente que este envío se hizo a finales de abril o principios de mayo. Pero, según la crónica de Glorieux, se hizo en junio. Cf. *Acta commissionis conciliaris*, 52.

197. Si bien el texto del 22 de abril tiene 48 páginas, la reelaboración de enero de 1964 sólo tiene 17 páginas ciclostiladas, que se convierten en 18 de imprenta en mayo de ese mismo año.

198. El apretado orden del día del segundo periodo del Concilio en otoño de 1963 no permitirá que se discuta *in aula*. Sólo el 2 de diciembre habrá una breve presentación del esquema a cargo de Hensgbach, víspera de la clausura de este periodo. Cf., por ejemplo, G. Caprile III, 410-411.

no II[199]. Ya hemos dicho que la primera consulta se hizo en el mayor secreto. Los dirigentes del Comité de congresos internacionales para el apostolado de los laicos se reúnen en Roma con un orden normal del día y aparentemente sin tener nada que ver con los trabajos de la comisión conciliar. En esta ocasión, los expertos de ésta «rinden visita» a la reunión del COPECIAL para hablar con ellos: «todo sucedió como si la consulta hubiera sido por casualidad»[200]. Pero no hay nadie que crea que esta primera consulta de febrero de 1963 salió de la nada. Porque desde los comienzos de la fase preparatoria del Vaticano II ya colaboran activamente en la preparación del Concilio algunas iniciativas de las organizaciones internacionales del apostolado de los laicos. Mientras los dirigentes de Pax Romana –movimiento internacional de intelectuales católicos– envían una relación a las autoridades del Concilio (reunión de Friburgo, 17 de junio de 1960), la conferencia de las Organizaciones internacionales católicas crea, con motivo del Concilio, un «grupo especial» que envía una serie de relaciones a las instancias responsables (1961-1962)[201].

Así pues, en este ámbito internacional, y más concretamente en el marco del comité que ha organizado el congreso mundial de octubre de 1958 y que está preparando el congreso siguiente, es donde se elige a los laicos consultados por la comisión conciliar competente[202]. Entre los que participaron en la «consulta» de fi-

199. Estudio indispensable para este tema es el artículo de R. Goldie (del Instituto pastoral de la Universidad del Laterano en Roma y auditora en el Vaticano II), *La partecipazione dei laici ai lavori del Vaticano II*: Presenza Pastorale 55 (1985) n. 4, 128-147. La contribución de Goldie al Concilio en 1963 fue sobre todo la comunicación a los padres de su panorama de la acción de los laicos en el mundo. Cf. a este respecto, R. Goldie, *Le panorama de l'Apostolat des laïcs*, en *L'Apostolat des laïcis...*, 141-156. Sobre el papel de la OIC en esa época, cf. R. Sugranyes de Franch, *Le Christ dans le monde: les organisations internationales catholiques*, Paris 1972; Id., *Die kirchlichen Weltverbände*, en *Handbuch der Pastoraltheologie* IV, Freiburg 1969, 659-671. El mismo R. Sugranyes fue uno de los principales animadores del laicado internacional antes y durante el Concilio.

200. Según el testimonio de J.-P. Dubois Dumée, recogido en la época en que esto sucedió. Cf. J. Grootaers, *Diarium*, cuaderno n. 9. Los únicos eclesiásticos presentes son miembros de la comisión eclesiástica COPECIAL, como dice Rosemary Goldie en la carta que nos envió cortésmente el 14 de enero de 1995.

201. Estas relaciones tratan, por ejemplo, de la acción de los católicos a nivel internacional, del papel de los «asistentes», de la mujer en la sociedad y en la Iglesia, del cristiano en un mundo tecnologizado y del compromiso en la vida social. Iniciativas similares toman también el Centro católico en la UNESCO, *Caritas Internationalis*, la JOC internacional, que son sobre todo «reflexiones ofrecidas a las comisiones preparatorias del Concilio». Debemos estos documentos a la gentileza de Rosemary Goldie (carta del 24 de agosto de 1991). Algunas de estas contribuciones han sido publicadas como suplementos al «Bulletin Lay Apostolate» de 1960-1962. Para más detalles, cf. R. Goldie, *La partecipazione...*, 132-135.

202. Cf. sobre esto los tres volúmenes de *Documents du deuxième Congrès Mondial pour l'Apostolat des laïcs, Roma* 1957: I. *Les laïcs dans l'Église*, 244 pp.; II. *Face au monde d'aujourd'hui*, 283 pp.; III. *Former des apôtres*, 238 pp.; Roma 1958-1959. Ahí aparecen todos lo nombres que sobresalen en la fase preparatoria del Concilio y en el curso de los trabajos del Vaticano II. En la audiencia concedida a los dirigentes de la Conferencia de las organizaciones internacionales católicas el 11 de noviembre de 1963, el mismo PabloVI dice que los primeros auditores laicos han sido elegidos entre los dirigentes de las OIC en reconocimiento a sus méritos.

nales de febrero de 1963 están J. P. Dubois-Dumée (Francia), Marguerite Fièvez (Bélgica), P. Keegan (Gran Bretaña), el príncipe Karl von Löwenstein (Alemania), Claude Ryan (Canadá), Ramón Sugranyes de Franch (España), Juan Vázquez (Argentina) y M. Work (USA). Este comité del COPECIAL estaba presidido por Silvio Golzio, y su secretaria era Rosemary Goldie. Se entregó a la comisión el resumen del debate de esta reunión. Las observaciones se referían sobre todo a la estructura del esquema, a las relaciones entre la jerarquía, el clero y los laicos, a la coordinación del apostolado de los laicos, a la acción internacional y a la acción social[203].

Entre el 24 y el 26 de abril se llevó a cabo en Roma la consulta oficial a un grupo de *peritos* laicos para la preparación del esquema XVII. Se trataba de colaborar con los padres y con los expertos de la Comisión mixta. Se echó de menos una representación de los movimientos femeninos a pesar de su gran número y de su gran dinamismo. Las preocupaciones metodológicas que se manifestaron en esta ocasión se plantearían a menudo durante el largo y difícil itinerario de este proyecto. La pregunta recurrente era ésta: «¿Cómo dar al esquema más unidad en su desarrollo y estilo?». ¿Es preferible quedarse en una exposición de principios o habría que dar paso a aplicaciones concretas?[204]. Las intervenciones de los laicos pusieron también de relieve lo que el mundo esperaba del Concilio y, más en concreto, lo que los laicos esperaban del texto sobre la presencia de la Iglesia en la sociedad de hoy. Los participantes trabajaron también en subgrupos que se formaron por capítulos con teólogos, algunos de los cuales habían preparado los textos. Estos intercambios fueron muy fructíferos[205].

d) Temas relevantes

Nos queda por saber cuáles fueron los temas relevantes de la reunión plenaria de la comisión, celebrada en marzo de 1963[206]. Nosotros conocemos sobre todo tres: la cuestión de la Acción católica (a la que va anejo el tema del significado del «mandato»), las asociaciones de fieles y la creación de un secretariado permanente en la santa Sede.

Las contraposiciones y algunas veces también las crisis que caracterizan también la vida de los movimientos para el apostolado de los laicos en los diez años anteriores al Concilio, cristalizan en los debates sobre el concepto y funciones de

203. El informe cronológico de Glorieux no habla de la consulta. Pero sí se dan detalles de ella en R. Goldie, *La partecipazione*..., 137-138.

204. R. Tucci, *Introduzione*..., 29. Entre los laicos presentes citamos a J. P. Dubois-Dumée, J. Folliet, J. Larnaud, J. J. Norris, R. Sugranyes de Franch, y V. Veronese. Se consultó por escrito a R. Goldie y M. de Habicht.

205. A. Glorieux, *Les étapes préliminaires de la Constitution pastorale «Gaudium et spes»*: Nouvelle Revue Théologique 108 (1986) 397-398.

206. Los temas que centran la atención en la primavera de 1963 no coinciden necesariamente con los puntos relevantes del texto promulgado el 18 de noviembre de 1965. Para la plenaria de marzo de 1963 nos servimos del informe de A. Glorieux, *Acta Commissionis Conciliaris*..., 29-52.

la Acción católica. La disposición de Pío XII a revisar el estatuto de la Acción católica, a sugerencia de un joven obispo auxiliar de Malinas (Bélgica) con ocasión del Congreso mundial para el apostolado de los laicos de octubre de 1957, había encendido de algún modo la mecha[207]. A nivel nacional había gran oposición entre movimientos. Y después del congreso mundial de 1957, el debate tendía a internacionalizarse[208].

Es natural que en la preparación del Vaticano II se escuche el eco de esta controversia. El esquema preparatorio sobre el apostolado de los laicos dedicaba a la Acción católica un capítulo que era el resultado del compromiso entre algunas tendencias. Según los apuntes de monseñor Glorieux, este texto fue muy criticado en la Comisión central preparatoria: «En concreto, el cardenal Suenens expuso ahora la sugerencia que había hecho a Pío XII. [...] Le había pedido una reforma de la terminología que reservara el nombre de Acción católica para designar, no ya diferentes movimientos particulares, sino en general el apostolado que les caracteriza a todos»[209]. Pero una intervención de los miembros de la Comisión preparatoria ante la subcomisión de enmiendas, consiguió que no se hiciera ninguna modificación. La Comisión preparatoria había hecho valer los motivos por los que no era oportuno seguir la opinión de Suenens sobre la Acción católica. Pero ya desde el comienzo de los trabajos de la Comisión conciliar para el apostolado de los laicos, algunos obispos recién nombrados volvieron a plantear la cuestión.

En la reunión plenaria de la Comisión conciliar (9 de marzo de 1963), Guano sostuvo que el texto preparado no tenía ninguna intención de dar una verdadera definición de la Acción católica, sino que lo único que pretendía era señalar algunas de sus características que, globalmente consideradas, reflejan una situación de hecho. Pero algunos padres anglófonos insistieron en que, en muchos países, no se utilizaba la expresión Acción católica porque tenía una connotación peyorativa (de grupo político de presión) y porque, desde una perspectiva ecuménica, era una expresión poco acertada. Para ellos, la propuesta de Suenens de extender el nombre de Acción católica a todos los movimientos apostólicos no era conveniente en su

207. Suenens era entonces el abogado de la *Legio Mariae* y luchaba para que el mandato de la Acción católica dejara de ser monopolizado por una sola forma de apostolado de los laicos. Cf. L.-J. Suenens, *L'unité multiforme de l'Action Catholique*: Nouvelle Revue Théologique 80 (1958) 3-21, y, de la misma época, el prefacio de Suenens a J. Newman, *What is Catholic Action?*, Dublin 1958, V-VI. Cf. L.-J. Suenens, *Souvenirs...*, 40, 276-277; Id., *Les imprévus de Dieu*, Paris 1993, 85-96, 171-175. En el pasaje correspondiente del discurso de apertura de Pío XII en 1957, el papa denuncia «un desagradable malestar, bastante difundido» respecto al uso del vocablo «acción católica»: «Se asiste a la toma de posesión de la especie por el género». Cf. *Documents du deuxième...* I, 21-22.

208. En el Vaticano II, Suenens seguirá defendiendo la ampliación del concepto de «mandato» ante un aula conciliar que, como dice Caprile, se estaba agitando. Veinte años después hay preocupaciones similares en las contribuciones del cardenal Suenens al movimiento carismático (cf. *Les mouvements dans l'Église*, Paris 1983, 9-11, e *I movimenti nella chiesa* [II coloquio internacional], Milano 1987, 27-36).

209. A. Glorieux, *Introduction générale*, en *L'Apostolat des laïcs*, Paris 1966, 34. Los obispos franceses en el Concilio, de los que una buena parte procedían de la Acción católica, reaccionaron vigorosamente ante las propuestas de Suenens.

situación pastoral. Partiendo de las circunstancias del continente europeo, monseñor László (Austria) pensaba que, donde la Acción católica se había atenido a las instrucciones de los últimos pontífices, tenía una relevancia que no se podía poner en peligro con cambios que podrían trastornar la situación[210]. Finalmente, algunos miembros de la Comisión conciliar se refirieron a muchos países donde las organizaciones incluidas bajo la denominación de Acción católica estaban todavía muy lejos de ser especialmente vitales, y que ése podía ser un nombre capaz de disuadir a muchos de comprometerse en esas asociaciones[211].

Guano se encargó de defender un texto intermedio que tenía en cuenta las dificultades anteriores. Orientó a la Comisión plenaria hacia una solución aceptable, que de hecho se aceptó, y que era la siguiente: El proyecto mantenía lo que se dice sobre la Acción católica, y en el mismo capítulo se habla también de otras formas de apostolado tanto individuales como organizadas, de modo que la Acción católica aparezca como una forma más. Se añadía, además, que las «notas distintivas» se podían encontrar e incluso reunir en asociaciones que no llevan el nombre de Acción católica. Y, finalmente, el esquema deja a los obispos la potestad de decidir qué asociaciones responden mejor a las necesidades de sus diócesis[212]. Esta nueva presentación, en un capítulo común, de las «distintas formas de apostolado organizado» conseguirá en el Concilio el apoyo de una muy amplia mayoría[213].

La controversia no puede hacer que se olvide que la enseñanza principal del decreto es que toda vocación cristiana es, por naturaleza, vocación al apostolado y a la misión, que se deriva en primer lugar del bautismo[214]. La cuestión de las «asociaciones de fieles» provocó un gran debate cuando la gran mayoría de los miembros de la comisión se opuso a la decisión de la Comisión de coordinación de insertar en el esquema el texto *De fidelium associationibus*, que procedía de otra comisión. Se justifica este rechazo por varias razones: vocabulario jurídico, confusión de temas diferentes –la pertenencia a una orden tercera no es suficiente para hablar de apostolado– y la responsabilidad de la propia comisión respecto al apostolado de los laicos. El debate deja bien claro que la comisión quiere evitar a toda costa que se devalúe el compromiso de los laicos en la sociedad si se le presenta asociado a obras de caridad.

210. A. Glorieux, *Acta Commissionis Conciliaris...*, 45-46.

211. Id., *Histoire du Décret...*, 115.

212. Id., *Introduction générale...*, 35.

213. En el *schema decreti*, aprobado el 22 de abril de 1963, se encontrará el párrafo 56 sobre la Acción católica (pp. 33-34; notas, p. 36) y el párrafo 19 sobre el «mandato» (p. 13; notas, p. 16). En el texto promulgado en 1965 es preciso referirse a los párrafos 20 y 24.

214. Cuando, por fin, Cento tuvo la ocasión de presentar el esquema a la asamblea conciliar en 1964, dijo «Por lo que se refiere a la esencia de este texto y por lo que concierne a nuestro mayor deseo, lo que querríamos es que todos los bautizados tuvieran muy claro que no puede haber ningún cristiano que de uno u otro modo no sea consciente de que es un apóstol. La manifestación de esta sensibilidad sería el mayor triunfo del Vaticano II» (cf. *Relatio super schema decreti De apostolatu laicorum*, Tipografía Vaticana 1964, 4).

Finalmente, la eventual creación de un secretariado permanente para el apostolado de los laicos ante la santa Sede es objeto de un debate en la reunión plenaria de marzo de 1963. El esquema preparatorio se refería a él en términos muy generales. En la Comisión general, la mayoría se muestra muy reticente ante un proyecto que no se creía realmente necesario: el apostolado de los laicos se estructura en las diócesis o a nivel nacional, pero con gran variedad de formas según las características pastorales y las tradiciones particulares. Y, si el proyecto se llega alguna vez a realizar, ese organismo sólo podría tener un carácter consultivo[215].

En el conjunto de la intersesión de 1962-1963 se pueden distinguir, por tanto, tres formas de colaboración entre la Comisión para el apostolado de los laicos y la Comisión para la doctrina, de las que dos se realizaron con la colaboración activa de los laicos.

1) La Comisión mixta para el capítulo sobre los laicos del esquema *De ecclesia* estuvo dominada por la Comisión doctrinal, que creía que su papel debía ser preponderante[216]. A su juicio, de lo que se trataba era de sentar sólidos cimientos doctrinales con vistas a aplicaciones más concretas que sería competencia sobre todo de una comisión de carácter pastoral como la presidida por Cento[217].
2) La elaboración del decreto sobre el apostolado de los laicos compete evidentemente a la comisión Cento, pero no sin un poder de control de la comisión mixta presidida por Cento y Browne. La consulta a los laicos mediante el Comité permanente de los congresos internacionales para el apostolado de los laicos a finales de febrero de 1963, es todavía una operación indirecta en la que la participación laica se oculta a los padres conciliares. Sin embargo, las indicaciones realmente sumarias que hemos dado sobre la aportación bastante significativa de las organizaciones laicas durante la fase preparatoria del Vaticano II, nos permiten evaluar el influjo de los laicos en los trabajos de la comisión.
3) El procedimiento de la Comisión mixta para el esquema XVII se podría considerar un progreso desde la perspectiva de la cooperación entre dos comisiones y de la inserción de los laicos en el procedimiento del Vaticano II.

215. A. Glorieux, *Histoire du Dècret...*, 116.

216. Uno de los expertos de la Comisión doctrinal dijo en esa época que el cometido principal de la subcomisión mixta para el capítulo sobre los laicos era coordinar y revisar un proyecto que había redactado la Doctrinal –testimonio de monseñor Moeller, 1 de mayo de 196– (cf. J. Grootaers, *Diarium*, fascículo 7). Al anotar sus impresiones personales sobre la *mixta* del 16 de mayo de 1963, el padre Congar (JCng, 16 de mayo de 1963) dice que está muy decepcionado porque muchos obispos de la comisión Cento están ausentes y «no he visto nada más banal y descorazonador. Todo es aún incierto y en taller».

217. Los «expertos» laicos no participaron en estas deliberaciones mixtas. Éste fue el caso de la reunión mixta del 16 de mayo y también del 25 del mismo mes, cuando monseñor Florit expuso la relación del capítulo *De laicis* en nombre de la subcomisión. Cf. S. Tromp, *Relatio secretarii commissionis*, 13 de marzo-30 de septiembre de 1963, 30-32.

La *Mixta* organiza, en abril de 1963, una consulta directa a los laicos. Su aportación es esta vez muy explícita y los laicos gozan ahora de un estatuto de expertos. Las deliberaciones del último día de la sesión se llevaron a cabo después de marcharse los laicos.

c) *Los fracasos de la segunda preparación*

1. «De episcopis ac de dioecesium regimine»

Los aspectos pastorales y jurídicos de las funciones del obispo estaban en el punto de intersección de las mayores preocupaciones del Vaticano II. Mientras se suponía que el capítulo II (pronto cap. III) del esquema sobre la Iglesia sentara las bases dogmáticas del significado del episcopado en una comunidad eclesial renovada, el esquema *De episcopis* debía aplicar ese significado a la vida concreta de la Iglesia. Una y otra cosa se consideraban complemento necesario desde el concilio Vaticano I (1869-1870), que había promulgado el primado y la infalibilidad del romano pontífice y que no tuvo tiempo de cumplir todo su programa y de estudiar los proyectos sobre el episcopado.

La preocupación de terminar la obra incompleta del concilio anterior era bastante grande en las vísperas y en la apertura del Vaticano II. Dada la importancia que la corriente mayoritaria del Concilio otorgaba al *aggiornamento* del ejercicio de la función episcopal, llama mucho la atención que los responsables de la Comisión conciliar sobre los obispos actuaran como si se tratara de un tema que se podía abordar con gran desenvoltura. De ahí que la asamblea conciliar reaccione sin piedad en noviembre de 1963, sobre todo si se tiene en cuenta que este debate tiene lugar en un momento en que se está produciendo un giro en el Vaticano II al haberse aprobado, por primera vez y por una inesperada mayoría, los principios de la colegialidad episcopal.

La comisión preparatoria *De episcopis*, presidida primero por el cardenal Mimmi y luego por el cardenal Marella, tenía el encargo de redactar una serie de esquemas sobre las funciones del obispo, las relaciones del episcopado con la curia romana, el papel de las Conferencias episcopales, etc.[218].

Ya durante la fase preparatoria se había visto la necesidad de la coordinación. Este trabajo se le encomendó a la subcomisión para las cuestiones mixtas, creada por la Comisión preparatoria central, que empezó a funcionar en junio de 1962[219]. Una de sus tareas era unificar y estudiar los catorce proyectos distintos que trataban del episcopado y de la pastoral en general y en particular.

218. De los 73 esquemas preparatorios ya impresos en vísperas de la apertura del Vaticano II, cinco proyectos pertenecían a la comisión *De episcopis*.

219. Los miembros de la subcomisión para las cuestiones mixtas eran los cardenales Tisserant, su presidente, Ferretto, Liénart, Tappouni y Münch, a los que se unieron más tarde Suenens, Montini y Coussa. Su secretario era L. Governatori, que asumirá la función de secretario de la Comisión conciliar para los obispos (cf. G. Caprile I/2, 533-534).

Al cerrar sus actividades, el 3 de diciembre de 1962, la subcomisión había acabado el trabajo de coordinación y transmite a la Secretaría del Concilio dos esquemas destinados a la nueva Comisión conciliar *De episcopis*, a la que se invita a estudiarlos con vistas a una elaboración definitiva. Uno se titula *De episcopis ac de diocesium regimine* y el otro *De pastorali episcoporum munere deque cura animarum.*

El primero resumía cinco esquemas ya aprobados por la Comisión central preparatoria y trataba: 1) de las relaciones entre los obispos y las congregaciones de la curia romana; b) de los obispos coadjutores y auxiliares[220]; 3) de las Conferencias episcopales; 4) de la división de las diócesis; 5) de las parroquias, de su fusión y división (22 páginas en total).

El segundo reagrupaba en diez capítulos textos ya discutidos en la Comisión central preparatoria. Trata principalmente: 1) de la cura de almas; 2) de las relaciones entre obispos y párrocos; 3) de las obligaciones de los párrocos; 4) de las relaciones entre obispos y religiosos; 5) de la catequesis del pueblo cristiano; 6) de la pastoral obrera; 7) de la preocupación pastoral ante los errores del materialismo (la segunda edición abreviada tenía 74 pp.)[221].

Estos textos, producto de la fase preparatoria, habían sido redactados en circunstancias difíciles, porque la comisión había estado constantemente bajo la tutela de la Comisión teológica preparatoria, y los miembros que se hubieran atrevido a proponer una adaptación de la curia romana, habrían sido inmediatamente acusados de arrogancia. Incluso fue preciso recurrir a una intervención de Juan XXIII para restablecer una cierta libertad de palabra[222].

No se excluye que el último trabajo de síntesis, que se terminó en diciembre de 1962, acentuara aún más la tendencia centralizadora de un texto que ignoraba el papel propio del episcopado y sus aspectos colegiales. Los votos de la subcomisión para las cuestiones mixtas se refieren sobre todo a dos puntos: 1) que el esquema se discuta en el Concilio sólo cuando haya finalizado el debate sobre el *De ecclesia*, del que se ha de deducir la doctrina sobre el episcopado; 2) que a cada uno de los capítulos del esquema se le incorporen algunas notas explicativas sobre todo para llamar la atención sobre los cambios que aportan al derecho vigente[223].

220. En esa época, Laurentin (*Bilan de la première session* III, Paris 1963, 110) recuerda el significado concreto de estos términos: el coadjutor va adjunto a un obispo residencial, sólo tiene los poderes recibidos de Roma o delegados por su obispo y puede tener derecho a sucesión. El obispo auxiliar es coadjutor sin derecho a sucesión y sólo durante el tiempo en que el obispo ejerce sus funciones.

221. Cf. G. Caprile, I/2, 534.

222. Cf. a este respecto el testimonio personal del obispo Gargitter de Bressanone (Italia), en *Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche*, Münster 1967, 6-7. Gargitter fue el primer obispo que tomó la palabra en la apertura del debate conciliar a comienzos de noviembre de 1963 para denunciar el influjo del curialismo en el texto propuesto (Cf. G. Caprile III, 190).

223. Cf. *Relatio super schema decreti «De episcopis ac de dioecesium regimine»* (del relator Carli), Vaticano 1963, 9. Ahí se bosquejan las distintas etapas de este procedimiento.

Esas notas se proponen conseguir que se comprendan los motivos y el espíritu general que han inspirado la composición de los esquemas. También resaltan las innovaciones, «que satisfacen una a una las justas exigencias de los obispos»[224]. Para seguir estas instrucciones, Marella encargará en Roma a un grupo reducido de expertos que empiecen a redactar la última fase del esquema preparatorio. Al final de esta primera etapa se presenta a la Comisión de coordinación el texto de los dos esquemas con sus notas correspondientes.

Cuando el 26 de enero de 1963 aparece ese texto en el orden del día de la coordinación, va acompañado de una extensa memoria en la que Marella trata de defenderlo de todas las críticas o al menos de todo cambio fundamental. Como se trata de un documento muy importante, nos ocuparemos de él más ampliamente.

A Döpfner, que era el encargado de la relación, no parecían haberle impresionado los argumentos del presidente de la Comisión *De episcopis*. Al principio presenta una *relatio* muy crítica y luego hace que se apruebe una serie de directrices que se invocarán un año después cuando se llegue por fin a una remodelación total del esquema. Döpfner cree que el esquema presentado es demasiado extenso y detallado para presentarlo al Concilio. Muchas materias podrían trasladarse a la revisión del Código de derecho canónico o incluirse en un manual. El punto más destacado es el de las Conferencias episcopales, que está en el capítulo III y que sería conveniente convertir en un decreto particular[225]. En las *propositiones*, aprobadas por unanimidad en la coordinación, se pide a la Comisión conciliar que examine severamente el esquema capítulo a capítulo. Donde están en cuestión las facultades o privilegios concedidos por Roma a los obispos, se insiste en la necesidad de empezar enunciando el principio general por el que los obispos residenciales poseen de forma ordinaria las *facultates* sin las que no podrían cumplir su función, excepto las que pueden estar reservadas a la sede apostólica[226]. Veremos que este punto tan controvertido se debatirá de forma especial.

Finalmente, por lo que se refiere a las Conferencias episcopales, según los cardenales de la coordinación hay que distinguir claramente dos cosas: se trata o de una consulta no obligatoria, o de una decisión obligatoria pero que sólo tiene fuerza de ley después de su aprobación por la santa Sede. Se puede mantener la estructura esencial del esquema, pero es preciso enmendar y perfeccionar sus distintas partes. Habrá que tener en cuenta las indicaciones de los padres y, sobre todo, los fundamentos teológicos del esquema *De ecclesia* y de su capítulo sobre el episcopado[227].

224. Según la memoria del cardenal Marella (con fecha 23/02/1963), en AS V/1, 166.
225. Cf. AS V/1, 140-141.
226. Muchísimos obispos habían aludido a esta candente cuestión en sus *vota* antepreparatorios. El cardenal Alfrink ilustra muy bien esta tendencia cuando, en 1959, pide que se modifique el sistema vigente de las «dispensas concedidas a los obispos diocesanos», puesto que no son unos simples delegados encargados por el centro de la cristiandad de gobernar un determinado territorio. Cf. J. Grootaers, *Una restauration de la théologie de l'episcopat*, en *Glaube im Prozess...*, 802-803, 821-823.
227. Cf. AS V/1, 170-171.

2. El sistema de las «comisiones-truncadas»

La segunda etapa de este camino empieza al día siguiente de la coordinación del 26 de enero de 1963. En las etapas siguientes, el procedimiento del esquema *De episcopis* se caracteriza por la exclusión de hecho de la única comisión conciliar competente en este tema. Por tanto, no es irrelevante observar cómo funciona el sistema de las «comisiones-truncadas» que los responsables de la Comisión conciliar ponen en marcha en la intersesión de 1962-1963[228].

La reunión plenaria de la Comisión conciliar *De episcopis* se anuncia varias veces, pero siempre acaba anulándose, hasta el punto, realmente paradójico, de que no tendrá ninguna reunión plenaria entre diciembre de 1962 y noviembre de 1963. Por tanto, no tendrá ocasión de estudiar el proyecto de decreto que tiene que ver directamente con ella ni de enmendarlo o aprobarlo antes del debate[229]. En vez de convocar inmediatamente a la comisión plenaria, Marella emplea otro procedimiento: invocando la falta de tiempo y las dificultades de los obispos extranjeros para viajar a Roma, crea una pequeña subcomisión con algunos miembros que están en Roma y con algunos expertos de la comisión[230]. Esta comisión se encargó de redactar de nuevo el esquema siguiendo las recientes directrices de la Comisión de coordinación y teniendo también en cuenta ciertos votos que algunos miembros de la Comisión conciliar habían hecho llegar entretanto por escrito.

En realidad, toda la revisión es dirigida por el obispo de Segni, Carli, uno de los portavoces más vigorosos de la corriente minoritaria que se opone a la renovación de la eclesiología en general y a la teología de la función episcopal en particular. Hay que tener presente que la «comisión-truncada» animada por Carli coincide con el trabajo de la Doctrinal, que está rehaciendo un esquema *De ecclesia*, y hasta que éste no fuera aprobado por una mayoría conciliar, «las cosas estaban en el aire». Mientras subsistía esta incertidumbre, un «adversario» de la segunda preparación como Carli podía tratar de influir en el éxito de la competición. Y, de hecho, no dejará de aludir a esta incertidumbre para frenar cualquier avance de la renovación.

La transición a la tercera etapa se sitúa en torno a la segunda sesión de la Comisión de coordinación, que, a finales de marzo de 1963, encuentra sobre su mesa el

228. Al utilizar este término retomamos la expresión que, en el mismo contexto, utilizó Klaus Mörsdorf, conocido canonista de Münster y perito en el Vaticano II. Cf. la introducción histórica al decreto sobre los obispos, donde está este término de *Rumpfkommission*, en *Das Zweite Vatikanische Konzil*, en LThK II, 129.

229. El presidente Marella realiza una serie de convocatorias que serán anuladas una tras otra: carta del 21 de marzo de 1963 (para una reunión del 30 de abril al 8 de mayo), carta del 1 de abril (para una reunión a comienzos de septiembre), carta del 1 de julio (para una reunión el 1 de octubre) y carta del 25 de septiembre (para una reunión el 7 de octubre). Pero no se celebró ninguna de estas reuniones plenarias. Cf. el dossier de Pierre Veuillot, obispo coadjutor de París, en los Archivos de la curia diocesana de París.

230. Según la relación oficial de Carli, se trata de una comisión peculiar «quae aliquibus ex vicinioribus commissionis nostrae sodalibus et nonnullis viris peritis constabat» (*Relatio super schema...*, 10).

texto enmendado del esquema *De episcopis*. La víspera de la coordinación, Marella escribe a Cicognani, que la preside, una carta justificativa en la que dice que es cierto que la última revisión del esquema ha sido hecha exclusivamente por subcomisiones por falta de tiempo y por razones prácticas, pero que también lo es que la comisión podrá examinar el texto puesto que ha sido convocada a sesión plenaria para finales de abril[231]. Cuando el 6 de noviembre de 1963 comienza la discusión sobre el esquema *De episcopis*, Veuillot será uno de los oradores que pone en duda la solidez de un proyecto que no había sido sometido a la comisión competente. Desde el inicio del Vaticano II, él estaba muy interesado por el tema del episcopado. En enero de 1964, la comisión le encargará que haga una nueva redacción[232].

Sin embargo, el obstáculo principal está en el modo, cuando menos tendencioso, con que Marella describió el proceso seguido por las deliberaciones de la Co-

231. Esta carta a Cicognani, fechada el 20 de marzo, está reproducida en la relación de la Comisión reducida, que se reunió el 2 de mayo de 1963 (cf. *Relatio facta in peculiari commissionis coetu die 2 maii 1963*, 3, F-Onclin, CLG). Al día siguiente de esta misma sesión de la Comisión de coordinación, Marella cambia de tono. Unos días después de estas deliberaciones, como presidente de la Comisión conciliar, envía una carta a los miembros de ésta para hablarles de la coordinación, sobre todo de que la plenaria *De episcopis* ha sido trasladada a septiembre, es decir, después del envío del esquema a los padres conciliares. La responsabilidad de este retraso se atribuye a los cardenales de la coordinación (cf. carta del 1 de abril de 1963 enviada por Marella a Pierre Veuillot, obispo coadjutor de París: dossier Veuillot, Archivos de la curia diocesana de París). Es evidente que se había sometido a una dura prueba la paciencia de los miembros de la Comisión conciliar que estaban muy interesados por el esquema sobre la función del obispo. Entre ellos, el episcopado francés era especialmente sensible a esta cuestión. A partir de diciembre de 1962, Veuillot había dicho a Marella que estaba totalmente dispuesto a ir a Roma para la comisión (carta del 20 de diciembre de 1962). Al enterarse en febrero de que Marella había reunido solamente a algunos obispos que estaban por allí, el cardenal Liénart, monseñor Guerry y monseñor Veuillot se enfadaron (cf. dossier Veuillot, Archivos de la curia diocesana de París). En Roma se trataba de secundar la sensibilidad de los obispos franceses. En sus relaciones, Marella habla de su celo y de que el envío de su circular del 1 de abril a Veuillot va acompañado de una carta personal y amigable (carta manuscrita del 2 de abril, dirigida a Veuillot con *Carissimo*). Marella trata de justificar la anulación de la plenaria responsabilizando de ello a una determinada presión que no se concreta. «Sí, se ha insistido mucho en no hacer venir a los miembros a Roma porque habríamos perdido otro mes antes de imprimir y enviar (el esquema) a todos los padres conciliares» (cf. dossier Veuillot, *ibid.*). Al recibir en abril una prueba más de la política obstruccionista realizada por algunos funcionarios romanos, Veuillot convoca una reunión de los obispos de la región de París que, con la colaboración del cardenal Feltin, afirman que ese procedimiento es inadmisible (carta del 11 de abril de 1963). Veuillot y Guerry deciden ir a Roma a pesar de la anulación de la reunión a finales de abril de 1963.

232. Nacido en París el 5 de enero de 1913, Pierre Veuillot es ordenado sacerdote en marzo de 1939. En 1949 es llamado a la Secretaría de Estado, donde trabajará en Roma 10 años en tiempos de Pío XII. Es nombrado obispo de Angers en junio de 1959 y coadjutor *sedi datus* de París en julio de 1961. Se convierte en arzobispo de París poco después de terminar el Vaticano II (diciembre de 1966), en el que participa activamente. El 26 de junio de 1967 es creado cardenal por Pablo VI. En octubre de 1967, Veuillot es uno de los cuatro delegados del episcopado francés para participar en el primer sínodo episcopal; la institución de este sínodo había sido preconizada por la comisión conciliar de la que él fue uno de los grandes soportes. Murió en febrero de 1968 con 55 años. Cuando todavía estaba en Angers pronunció una conferencia (marzo de 1960) en la que dijo: «Se puede [...] afirmar más netamente y con más fuerza la misión de los obispos, doctores y pastores de su Iglesia particular, y también la misión del colegio episcopal junto con el papa» (DC 57 [1960] 676). Poco después de su llegada a París y, siempre como preparación del concilio anunciado, Veuillot dedicaba toda una conferencia a describir las tareas y la misión del obispo (DC 58 [1961] 1579-1590).

misión de coordinación de finales de marzo. Porque, si bien es cierto que la coordinación aprobó globalmente el esquema, no lo es, como dijo Marella, que había sido muy elogiado[233].

En cuanto al hecho decisivo de la anulación de la reunión plenaria prevista para finales de abril, los dos testimonios que hemos citado son absolutamente explícitos: los miembros de la Comisión de coordinación no tienen nada que ver. Al contrario, dieron una aprobación de principio convencidos de que la comisión competente haría nuevas críticas antes de enviarse el esquema a los padres conciliares[234]. Según Villot, sólo Felici mostró algunas reservas cuando dijo Marella que los textos debían ser todavía revisados en sesión plenaria[235].

Según el informe oficial de la coordinación de marzo de 1963, el esquema, revisado por un grupo reducido de obispos y por algunos expertos escogidos, es favorablemente acogido por los cardenales Cicognani, Urbani, Suenens y, en definitiva, por todos. Se valora que sea más breve y que se enumere en el apéndice (pp. 27-38) la serie de *facultates* –concedidas a los obispos– siguiendo el orden del derecho canónico[236]. Aun teniendo en cuenta este clima de misteriosa resignación entre los cardenales de la coordinación, clima del que nos hablan Glorieux y Villot, dos testigos oculares llamados a declarar, es difícil no preguntarse por esta relación de la coordinación, que se siente satisfecha de ver fijado «el principio fundamental de las facultades concedidas a los obispos»[237].

La situación especial de la Comisión de los obispos y de las diócesis como «comisión-truncada» en 1962-1963 se confirma por enésima vez cuando se inicia el debate conciliar. En efecto, la comisión no ha sido autorizada a examinar la *relatio* que el relator presentará en su nombre en la asamblea de los padres; éste ni siquiera ha tenido ocasión de opinar sobre ella con una votación, tal como lo prevé el reglamento del Concilio[238].

233. Glorieux, experto de la comisión, dice que la aprobación, dada con resignación, se refería a las grandes líneas de un proyecto cuyo contenido, según todos los cardenales de la coordinación, debía ser todavía criticado y enmendado por la Comisión competente. Villot, de la Secretaría del Concilio, estaba también presente en la Comisión de coordinación y dice más o menos lo mismo. La carta de Glorieux a su amigo Veuillot es del 27 de marzo de 1963, al día siguiente de la reunión de la coordinación, y la de Villot es del 10 de abril (cf. F-Veuillot, *ibid.*).

234. AS V/1, 323. Efectivamente, la conclusión de la relación oficial de la coordinación de marzo de 1963 presupone explícitamente que la comisión *De episcopis* podrá introducir enmiendas antes que el esquema pase a los padres conciliares.

235. No se excluye que la decisión de anular la plenaria, aunque se anunció en la coordinación, fuera el resultado de un acuerdo reservado entre Felici y Carli.

236. AS V/1, 321-323.

237. El esquema de abril de 1963 fija reiteradamente un *principium fundamentale* antes de pretender inspirarse en él para las facultades concedidas a los obispos, para las relaciones de la curia con los obispos y para el tema de los límites de las diócesis. Cf. *Schema decreti de episcopis ac de dioecesium regimine*, Vaticano, 22 de abril de 1963, n. 3 (p. 6), n. 4 (p. 7), n. 27 (p. 20) y n. 34 (p. 25).

238. Desde el comienzo de los debates el 5 de noviembre de 1963, Correa León (Colombia), en nombre de 60 padres latinoamericanos, no sólo critica el contenido del esquema, sino que también denuncia públicamente los incumplimientos del reglamento del Concilio. Se queja de que no se ha-

Cuando monseñor Carli, relator de la Comisión *De episcopis* se dispone a tomar la palabra en el Concilio en nombre de la comisión, sus miembros no pueden seguir callados. Aunque este incidente se produzca a comienzos de noviembre de 1963, tiene una relación directa con el procedimiento seguido durante la intersesión de 1962-1963 y por eso lo incluimos en este capítulo.

El relator de la Comisión conciliar quiso justificar el procedimiento de la intersesión, de cuyos graves fallos se le había responsabilizado públicamente[239].

En la nota que el cardenal Marella firmó de su puño y letra el 23 de junio de 1963 para la Comisión de coordinación, vemos, al menos eso parece, una rendija que nos revela la auténtica filosofía conciliar en que se inspiraba el presidente de la Comisión sobre los obispos y las diócesis. Una postura que se podría resumir diciendo que, a su juicio, la fase preparatoria del Concilio había sido tan buena que toda «segunda preparación» no era sino superflua e incluso peligrosa. Vemos también una *oratio pro domo sua* que, haciendo una historia detallada de la fase preparatoria del *De episcopis*, muestra claramente que se ha dedicado todo el tiempo a redactar el texto (13 sesiones) e insiste en el gran cuidado que se ha tenido al examinar el proyecto en comisión y al aprobarlo con el voto. Se menciona también la revisión radical a que lo sometieron la Comisión preparatoria central y

ya escuchado a la mitad de la Comisión de los obispos ni sobre el texto ni sobre la relación presentada a la asamblea, como exige el procedimiento. La mejor síntesis de las quejas de los miembros de la Comisión conciliar, cuya actividad ha estado bloqueada durante los diez meses de la intersesión, es probablemente la carta que el 29 de octubre de 1963 –es decir, la víspera del comienzo del debate sobre el esquema de los obispos– dirige Veuillot al cardenal Tisserant, presidente del Consejo de presidencia del Concilio. Éste es su texto íntegro: «Creo que el esquema *De episcopis* se va a someter pronto a la discusión de la congregación general, y que por tanto ya estará lista la *relatio* de S. E. monseñor Carli, *relator* designado por la comisión. Si estas informaciones son exactas, me dirijo respetuosamente a V. Em. como presidente del Consejo de presidencia para que esté de acuerdo (conforme al art. 4, párr. 1) en que se aplique en este punto el reglamento del Concilio. Pues, según los términos del art. 65, párr. 5, la *relatio* debía estar hecha 'juxta mentem commissionis vel eiusdem maioris partis: si maiori parti pars minor contradicit, alter relator a minore parte designare potest'. Ahora bien, no sólo hay que deplorar el hecho de que durante los últimos meses se haya elaborado este esquema de decreto sin que se haya reunido ni una sola vez la comisión para discutir el texto, sino que ahora es preciso saber que la *relatio* de monseñor Carli no ha sido sometida a la comisión, cuyos miembros ignoran hasta su contenido. Creo, por tanto, que es conforme a la letra y al espíritu del reglamento que no se proponga a la congregación general la discusión del esquema hasta que la comisión no haya podido pronunciarse, con conocimiento de causa, sobre la *relatio* redactada por S. E. monseñor Carli» (Dossier Veuillot, Archivos de la curia diocesana de París).

239. El día 13 de noviembre de 1963 (cf. G. Caprile II, 262-263). Parece que Carli no respondió al reproche de que su relación no había sido ni leída ni aprobada por la comisión competente. Pasó más bien a la ofensiva y sorprendió al Concilio atacando frontalmente a los moderadores por el voto de las cuestiones orientativas y comparando las posturas eclesiológicas de la corriente mayoritaria del Concilio a la herejía de los jansenistas de Pistoia, condenada formalmente por una bula de Pío VI. Esta afirmación provocará algunas réplicas, entre ellas la de Schäufele, arzobispo de Friburgo, que demostró que la bula a que se refería condenaba a los que negaban que el papa tenía el derecho de reservarse ciertas facultades. La condena no se refería en absoluto al principio de que el obispo tiene todos los poderes necesarios para su función, menos los expresamente reservados al sumo pontífice. La polémica tuvo repercusiones fuera del aula conciliar (Cf. G. Caprile III, 262-264; cf. también R. La Valle, *Coraggio del concilio*, Brescia 1964, 319-331).

la subcomisión (de esta última) para las cuestiones mixtas, un trabajo que se hizo bajo la presidencia del cardenal Tisserant. Esta exposición, que es mucho más que una *captatio benevolentiae*, termina sin ambigüedades: al afirmar que a la vista de la amplia historia del esquema preparatorio, no se puede pensar ni en descartarlo ni en readaptarlo. El presidente de la comisión deduce también de ahí algunas imposiciones que se han dirigido tanto a la Comisión de coordinación como a la Comisión conciliar[240].

Según Marella, la Comisión preparatoria ya ha llevado a la práctica las medidas que se han encomendado a la coordinación para facilitar el camino al Concilio, y cualquier otra intervención de los cardenales de esa comisión en el texto propuesto lo único que harían es perjudicarlo y decepcionar a los obispos. En cuanto a la Comisión conciliar que se ha elegido, tiene once padres que no eran miembros de la comisión preparatoria y, por ser nuevos, tendrán que adaptarse a la preparación. Escribe Marella: «Hay indicios de que estos (los nuevos) se inclinan a retomar el texto como si tuvieran que escribir *ex novo* un libro y encabezarlo con su nombre. Es preciso decirles que podrán hacer observaciones y proponer mejoras, pero no reorganizar toda la materia que ya ha sido preparada»[241].

Estas imposiciones del cardenal Marella iluminan vigorosamente sobre los móviles que impulsaron a los dirigentes de la Comisión conciliar a no convocarla, a pesar de las reiteradas promesas a este respecto. Esta estrategia, que triunfó claramente en la intersesión de 1962-1963, no sobrevivirá al debate conciliar de noviembre de 1963. A continuación de estas deliberaciones, un nuevo grupo reducido, delegado por la Comisión plenaria, se pondrá a trabajar en 1964[242] y empezará a desprenderse de la tutela que se le había impuesto durante la intersesión de 1962-1963. Lo que el cardenal Marella había logrado impedir, negándose a convocar la Comisión plenaria, y lo que su nota de enero impedía formalmente, es decir, una reorganización total de la materia, es justamente lo que se hará en el nuevo esquema de 1964. Es ahora cuando podrá empezar la «segunda preparación» que tanto se ha retrasado.

3. «De missionibus»

Al comienzo del Vaticano II no había nada más conservador que el esquema *De missionibus*. Y nada más penoso que el clima de desconfianza y embarazo que

240. El control ejercido por la Comisión de coordinación indispone al cardenal Marella. Aludiendo a una conversación con él, Villot lo constata en una carta a Veuillot: «He asistido a un proceso en plena regla contra la Comisión de coordinación. [...] El cardenal Marella le reprocha sobre todo que exista» (F-Veuillot, Archivos de la curia diocesana de París, carta con fecha del 10 de abril de 1963).

241. AS V/1, 164-167, la cita en 167.

242. Será la «primera subcomisión» encargada de proponer un nuevo esquema y será dirigida por Veuillot, coadjutor de París, y por el profesor W. Onclin, canonista de Lovaina. En esta ciudad será donde se celebren las primeras sesiones de trabajo en enero de 1964.

había en la Comisión conciliar sobre las misiones en el periodo de transición entre 1962 y la reapertura del Concilio en septiembre de 1963. El camino que va del esquema rechazado al principio al decreto que se reescribió al final, es un camino lleno de insidias, pero también un camino que le permitió abrirse al mundo y enriquecer su doctrina. Creemos que esta aventura es uno de los aspectos más positivos del Vaticano II.

Es preciso comenzar diciendo que la Comisión conciliar *De missionibus*, muy ligada a la Congregación curial *De propaganda fide* y presidida por el cardenal Agagianian, que es prefecto de esta congregación, no es convocada en sesión plenaria ni una sola vez durante el primer periodo del Concilio. En la intersesión de 1962-1963 se celebran una serie de reuniones plenarias en el colegio de Propaganda (finales de marzo de 1963).

En el debate fundamental que la asamblea general del Concilio dedicará más tarde al esquema sobre las misiones, algunos padres se lamentaron de las presiones que se habían recibido en comisión y que habían impedido que los representantes de la corriente mayoritaria tuvieran voz en el tema[243]. Según el padre X. Seumois, la congregación competente veía a los miembros de la minoría –que pertenecían a la mayoría conciliar– «como unos intrusos que impedían que las cosas discurrieran normalmente»[244]. De hecho, todos los que se asignaron a la comisión conciliar en 1962-1963 pertenecen a los cuadros administrativos de la Congregación curial para la propagación de la fe y están totalmente al servicio del cardenal Agagianian. Se trata sobre todo de monseñor Paventi, minutante, del padre N. Kowalsky, archivero general, y del canonista L. Buys SJ, consultor de la congregación[245]. Los tres constituían lo que entonces se llamaba «un potente triunvirato»[246].

Cabe hacerse una idea bastante exacta de los motivos que indujeron a los dirigentes de 1963 a mantener la comisión conciliar bajo la tutela de *Propaganda fide*. El propio Paventi los enumeró para justificar la negativa a reunir la comisión en 1962, y esos mismos motivos sirvieron para explicar por qué la comisión, que se reunió en marzo de 1963, se limitó a actividades de hostigamiento. Los duros ataques contra la curia romana y las ásperas palabras que se pronunciaron en el Concilio contra *Propaganda fide* invitaban, según Paventi, a aguantar pacientemente a que pasara el tiempo y se calmaran los espíritus. Otro motivo era una «memoria» redactada por algunos obispos africanos francófonos que ponía en entredicho a la congregación pidiendo que se redujera e incluso que se suprimiera.

243. Cf. E. Louchez, *La commission*, en *Leuven*, (en imprenta), que anota: «De hecho, entre los miembros de la comisión se daba la mismísima división habitual mayoría-minoría que en la asamblea conciliar, pero al revés».

244. *Ibid*. Se advertirá que, en 1962-1963, los responsables de la comisión conciliar *De episcopis* tenían una actitud similar para con los miembros que representaban la corriente mayoritaria del Concilio.

245. «Annuario pontificio» 1961 (953-955), 1962 (881-883) y 1963 (907-909).

246. Cf. E. Louchez, *La commission «De missionibus»*. El nuevo *leadership* redaccional, bajo la autoridad innovadora del padre J. Schütte SVD, no tomará cuerpo más que a finales de 1964 tras el fracaso del debate en el aula.

Así pues, un *Memorandum*, sin fecha, sobre los «problemas de la descentralización de la Iglesia en África subsahariana» propone una reforma de *Propaganda fide*. El documento niega a los minutantes de la congregación cualquier competencia sobre las decisiones de los obispos, «sucesores de los apóstoles», y a continuación propone explícitamente «la supresión de la S. C. de *Propaganda* como órgano del gobierno papal». Esta propuesta se basa en que al internacionalizarse en el futuro los distintos dicasterios de la curia, se abrirán «a la diversidad de situaciones pastorales propias de cada continente en vez de imponer una uniformidad inspirada en criterios mediterráneos [...]; lo normal es que los problemas de las misiones sean tratados por el dicasterio competente: ritos, religiosos, seminarios, sacramentos, consistorial, etc.»[247]. Este clima desfavorable influía en los responsables de la Comisión conciliar[248]. En todo caso, ésta se vio envuelta en fuertes tensiones desde que trató de elaborar un proyecto de esquema nuevo[249].

Habiendo escuchado en la sesión de enero de 1963 la relación del cardenal Confalonieri[250], la Comisión de coordinación trató sólo de pasada el esquema sobre las misiones[251]. Sin embargo, a la propuesta de la Comisión de coordinación sobre el esquema de las misiones se le añadía una «nota» que planteaba una serie de cuestiones explosivas sobre la utilidad de *Propaganda fide* y que sugería suprimir la división entre territorios de derecho común (de competencia de los dicasterios romanos) y de derecho misionero (de competencia exclusiva de esta congregación), lo que habría acabado con ella[252].

En esta «nota», más bien revolucionaria, se decía que se proponía liberar a las Iglesias jóvenes de un estatuto especial que se consideraba colonialista. Es obvio que los responsables de la Comisión *De missionibus* se cuidaron de responderla *in extenso*, punto por punto, con numerosas notas explicativas que justificaban la actividad pasada y futura de la congregación[253].

De un acuerdo frágil e hipotético que se logró en comisión en marzo de 1963, nace un segundo esquema que, como el preparatorio, está dividido en dos partes:

247. *Memorandum pour les réunions africaines antéconciliaires*, 16 pp., sin lugar ni fecha (F-Onclin, CCV).

248. S. Paventi, *Le cheminement laborieux de notre schéma*: Rythmes du Monde 15 (1967) 104-105.

249. La Comisión preparatoria *De missionibus* había elaborado siete esquemas, de los que la Comisión preparatoria central eligió dos, que se unieron en un solo esquema dividido en dos partes: 1) *De regimine missionum*; 2) *De cooperatione missionali* (Cf. G. Caprile IV, 376-377).

250. AS V/1, 125-126, 133-134.

251. La proposición 14 de esta sesión precisa, entre otras cosas, que la comisión competente tiene la obligación de tratar sobre todo de los principios generales que rigen el estatuto de las misiones y la cooperación misionera. Se recomienda que la Comisión de misiones entre en contacto con las demás comisiones para ayudarlas cuando aborden problemas relacionados con las misiones (cf. AS V/1, 199-200). Esta proposición 14 recalcaba especialmente el voto que el cardenal Agagianian había expresado el 22 de enero al presidente Cicognani. Cf. S. Paventi, *Étapes de l'élaboration du texte*, en J. Schütte (ed.), *L'activité missionaire de l'Église*, Paris 1967, 158-159.

252. Cf., para esta nota, AS V/1, 136-137.

253. S. Paventi, *Étapes...*, 160-161.

1) sobre las misiones en cuanto tales (principios, ministerio y estatuto); y 2) sobre la cooperación misionera (deber misionero, cooperación de los obispos, sacerdotes y religiosos, y finalmente de los laicos). En este debate se percibe también el eco de las tensiones que dividen a la Comisión conciliar, que han llevado a los partidarios de una «segunda preparación» del Concilio a redactar esquemas alternativos que se han hecho circular entre los padres a título privado[254]. En su *relatio*, el cardenal Confalonieri no deja de denunciar el «autodenominado esquema sobre las misiones redactado a título privado» que, a su juicio, es un proyecto desviado (o aberrante) que procede de algunos miembros de la comisión descontentos con el esquema oficial y convencidos de su inoportunidad[255]. Döpfner replica que, en su opinión, el esquema *extra vagante* contiene buenas normas y hace propuestas oportunas. En cuanto al esquema oficial, el arzobispo de Munich no cree que el Concilio lo acepte.

Estando así las cosas, el esquema no llegará lejos, ya que la coordinación de julio de 1963 no expresará un aprecio exclusivamente favorable. Cabría hablar de un rechazo con efecto retardado. Por eso, el esquema sobre las misiones se encontrará con obstáculo tras obstáculo hasta 1965[256]. La reunión de la Comisión de coordinación del 3 de julio de 1963 es la primera tras la interrupción de la actividad conciliar por la muerte de Juan XXIII. Esta reunión hace ver que los profundos y continuos desacuerdos en la Comisión conciliar *De missionibus* repercuten ahora en la Comisión de coordinación. La corriente mayoritaria de la asamblea, cuyos representantes eran minoría en la comisión, tenían ahora problemas en la coordinación, cuyo cometido primitivo era justamente promover activamente la segunda preparación del Concilio.

La mayoría de la coordinación, siguiendo al relator Confalonieri, defendía el texto Agagianian-Paventi, mientras Liénart, Döpfner y Suenens eran los únicos que mantenían algunas reservas puntuales[257]. Al principio, el cardenal Cicognani insiste en la necesidad de no tocar ni la estructura ni las características de la Congregación *De propaganda fide*, una congregación «que la Iglesia necesita». Liénart cree que es indispensable que se defina claramente el concepto de misión y le parece que se impone el rechazo del texto para trazar las orientaciones pastorales adecuadas a las realidades misioneras de hoy. La crítica de Döpfner es todavía más severa ante un esquema que, a su juicio, carece de hilo conductor, que no define la

254. Cf. E. Louchez, *La commission...*

255. *Notandum III: de alio schemate extra vagante* (cf. AS V/1, 550).

256. Tras el rechazo con efecto retardado de la coordinación de julio de 1963, una nueva redacción aprobada en comisión el 3 de diciembre del mismo año choca con las exigencias del «plan Döpfner» y se termina reelaborándolo por completo y convirtiéndolo en un miniesquema confeccionado con algunas breves «proposiciones» en mayo-junio de 1964. Estos textos provocaron un levantamiento general de escudos en la sesión plenaria del Concilio a pesar de la desafortunada y poco prudente recomendación de Pablo VI en el aula. Este rechazo del Concilio llevará finalmente en 1965 a un esquema completamente nuevo.

257. AS V/1, 547-550, 556-567, 570-572.

misión y que no ofrece ninguna profundización teológica de esta realidad. Es curioso que el acta de esta discusión no mencione formalmente ninguna conclusión.

La correspondencia que Cicognani y Felici intercambian a continuación demuestra que el secretario general del Concilio, que se precia de ser un buen jurista, no está dispuesto a contentarse con esta deliberación incierta o que, por lo menos, no ha llegado a una conclusión explícita[258]. Pero los responsables de la comisión no están dispuestos a admitir las críticas de Liénart y Döpfner, y en el plazo de diez días envían a Cicognani una extensa memoria que replica punto por punto a las objeciones que se le hacen[259].

Bien pronto se ve, además, que el rechazo de la comisión va acompañado de una revisión insuficiente de su esquema. Felici consulta con Liénart, Döpfner y Suenens sobre la marcha del procedimiento. Los dos últimos le responden que creen que no puede distribuirse el esquema, por lo poco que se ha enmendado, y que convendrá exigir que se haga una nueva redacción durante el segundo periodo conciliar[260].

En la coordinación del 25 de septiembre de 1963 se constata que la versión parcialmente enmendada de julio sólo ha sido discutida por un grupo reducido de la Comisión conciliar y Döpfner propone que, a la vista de lo sucedido, se confíe a la comisión la revisión de todo el proyecto[261]. Esta sugerencia, que acepta esta vez toda la coordinación, llevará a la Comisión *De missionibus* a rehacer su texto en una serie de reuniones plenarias desde el 23 de octubre hasta el 3 de diciembre de 1963. El cardenal Agagianian también acepta este procedimiento, pero recordemos que, desde algunas semanas antes, era ya, junto con Döpfner y Suenens, moderador del Vaticano II[262].

Si, en el gran debate teológico del Vaticano II, se había asistido a una oleada contestataria contra los procedimientos y las intervenciones del santo Oficio que parecían fuera de lugar, el debate sobre las misiones provocará otra explosión de protestas contra la Congregación de *Propaganda fide*.

258. AS V/1, 679-683. Al leer estos documentos se tiene claramente la impresión de que, ante las críticas radicales de dos «tenores» como Döpfner y Suenens, a Felici le entró miedo previendo el fracaso del esquema presentado en el aula si no se intervenía para acabar con la obstinación de los vértices de la Comisión *De missionibus*, demostrando con ello ser más realista que Cicognani, Confalonieri y Agagianian.

259. AS V/1, 655-658.

260. AS V/1, 679-683. El cardenal Döpfner escribe que, aunque las cuestiones de misionología son realmente arduas, es preciso que un concilio trate de aportar algunas soluciones válidas.

261. AS V/1, 687-688.

262. El esquema resultante se titulará *De activitate missionali ecclesiae*, título que mantendrá hasta el final. Fue aprobado por la Comisión de coordinación en su reunión del 28 de diciembre de 1963 (AS V/2, 96), pero este proyecto se convirtió bien pronto en la víctima de las medidas de poda del «plan Döpfner» y no se podrá utilizar. El debate *en el aula* a comienzos de noviembre de 1964 –el primer debate general del Concilio dedicado al esquema sobre las misiones– permitirá escuchar las quejas de los padres conciliares, que tenían la sensación de no haberse podido expresar libremente en comisión en 1963. Este tardío debate revela asimismo todo el alcance de un contencioso que era ya la actuación de las tensiones en la Comisión *De missionibus* durante la intersesión de 1962-1963.

Hay que tener muy presente que esta discusión se sitúa dentro de un debate conciliar más amplio, apoyado en la revalorización de la función episcopal y de la colegialidad y favorable a nuevas estructuras asamblearias que permitan a los delegados de las Iglesias locales colaborar con el obispo de Roma, que preside el colegio episcopal[263].

Pero los defensores de las prerrogativas de *Propaganda fide* no sueltan la presa, porque quienes realizarán la revisión completa del esquema, a partir de enero de 1965, serán el padre Schütte y su equipo.

Este rápida mirada hacia delante permitirá ver mejor lo mucho que le queda aún por recorrer al Vaticano II al final de la intersesión de 1962-1963 que tratamos de analizar. Creemos que esta panorámica nos indica suficientemente que la «segunda preparación» del Concilio, que tanto costó poner en marcha, no fue fácil ni siquiera en muchos casos particulares. Creemos también que el esquema *De missionibus*, durante el periodo 1962-1963, debe catalogarse entre los fracasos provisionales.

4. «De ecclesiis orientalibus»

La evolución de la Comisión conciliar para las Iglesias orientales no se parece a la de ninguna otra comisión de esta intersesión. Su trayectoria no se puede comparar ni con las comisiones que tratan de que la segunda preparación, empiece ya desde los primeros meses de 1963 (por ejemplo, la comisión del *De ecclesia* o la del *De oecumenismo*), ni con las comisiones cuya renovación no se podrá realizar sino después del segundo o tercer periodo conciliar (como, por ejemplo, las *De episcopis* o *De missionibus*), una puesta en marcha tardía que generalmente sólo sucede después de sustituir al equipo que dirige la redacción del esquema.

Es verdad que la Comisión *De ecclesiis orientalibus* está hipotecada desde la fase preparatoria, como le sucede también a otras comisiones. Y también es verdad que durante los diez meses de la intersesión permanece paralizada porque sus dirigentes se niegan a convocarla en reunión plenaria. En este sentido, comparte el mismo destino que la Comisión *De episcopis*.

Sin embargo, las actividades de la Comisión para las Iglesias orientales se caracterizan, desde el principio hasta el fin, por la incapacidad de los orientales para lograr entre ellos el más mínimo consenso. Es un signo específico de su comisión. Pero esta constatación no disminuye en absoluto el eminente papel que los

263. Cf. en *L'activité missionaire de l'Église*: 1) el texto n. 6 del decreto, pp. 24-29; 2) el capítulo del padre Y. Congar, pp. 185-221. El padre Congar distingue con precisión distintas «escuelas» misionológicas recientes, entre las que se encuentran las de Th. Ohm (Münster), A. M. Henry (París) y P. Charles (Lovaina). La última es la que mejor ha desarrollado el modelo de misión como enraizamiento de la Iglesia (pp. 201-203). Para más detalles sobre las diferencias existentes en vísperas del Vaticano II, cf.: Église Vivante 15 (1963) 44-58. En una nota biográfica dedicada al padre Charles, J. Masson escribe que la concepción de la misión como enraizamiento de la Iglesia indígena, elaborada y defendida por Charles en los años veinte «pasó en 1965 a los textos del concilio Vaticano II» (cf. J. Masson, *Biographie Nationale* XXXV, Bruxelles 1970, 108-119).

obispos de las Iglesias orientales unidas a Roma desempeñaron generalmente en el Concilio y que, sin duda, fue desproporcionado respecto a su escaso número y a sus modestos medios.

El padre Congar subrayó la diferencia con lo que sucedió en el Vaticano I, donde el patriarca melquita Grégoire Yussef encontró sobre todo incomprensión. Y si el influjo de los orientales ha sido importante en el Vaticano II se ha debido en gran parte a la actitud alentadora de Juan XXIII y de Pablo VI, así como a la apertura ecuménica de la corriente mayoritaria de los padres conciliares[264]. «Los orientales no parecían ya un simple elemento folclórico o un vetusto vestigio del pasado, sino que, a pesar de su fragilidad y de sus defectos, tenían algo que decir al conjunto de la Iglesia. Y, en general, su voz fue escuchada»[265].

Esta constatación sirve sobre todo para lo que aportaron los representantes de las Iglesias melquitas y maronitas, concretamente el gran Maximos IV Saigh, patriarca de los melquitas, un anciano venerable pero con un corazón joven, que rápidamente se convirtió en una de las figuras más escuchadas en la mayoría de los debates conciliares[266]. La contribución de los orientales más abiertos a la renovación conciliar –y al mismo tiempo más emancipados de la tutela curial– se centró en algunos puntos esenciales de la eclesiología del Vaticano II: el testimonio de su vida litúrgica, la aportación de su teología basada en la tradición patrística, su profunda experiencia de la noción de Iglesia particular, fueron otros tantos «pretextos» para ayudar a construir una imagen renovada de la Iglesia. Esta contribución ha dejado claro que la Iglesia latina, por numerosa que sea, no es toda la Iglesia católica. Los mejores participantes orientales han demostrado que la Iglesia verdaderamente católica no es un monolito y no está ligada en absoluto a una cultura concreta, sino que puede asumir todas las culturas (I. Dick).

Una vez dicho esto, hay que ser justos y reconocer que la aportación del decreto preparado por la Comisión conciliar para las Iglesias orientales y terminado entre los dolores de un «parto difícil», no alcanza el nivel de la contribución global de los melquitas y maronitas en el Vaticano II. Uno se siente tentado a decir que su influjo más positivo está en otros textos conciliares más significativos[267].

264. Y. Congar, *Préface*, en N. Edelby (ed.), *Les Églises orientales catoliques*, Paris 1970, 13-14.

265. I. Dick, *Vatican II et les Églises orientales catholiques*, en *Deuxième*, 623. Cf., también, como es obvio, JEdb.

266. En varias ocasiones hemos insistido en los continuos contactos que la jerarquía melquita mantuvo durante el Concilio con los episcopados occidentales más dinámicos y con los teólogos más conocidos. Pero muchas veces se pierde de vista que esos contactos ya habían comenzado mucho antes del Vaticano II y en cierto modo han constituido su fase preparatoria. Subrayemos que, ya antes de comenzar el Vaticano II, el patriarcado de la Iglesia melquita había publicado en Occidente una colección de textos de Maximos IV y de su episcopado, que apareció bajo el título *Voix de l'Église en Orient*, Paris-Basel 1962, 206 pp. Cf. también J. Grootaers, *I protagonisti...*, Milano 1994, especialmente p. 147.

267. En el artículo ya citado del padre Ignacio Dick se puede leer que los melquitas fueron los «principales artífices» del decreto. Creemos que los informes de la Comisión conciliar en 1963 demuestran lo contrario, que el texto base no procedía de los melquitas, y que éstos defendieron las enmiendas más importantes para mejorarlo.

Otra particularidad que llama la atención es la composición de la Comisión conciliar, donde se ve que los nueve miembros nombrados por Juan XXIII para completar las elecciones, parecen haber sido elegidos por su pertenencia a pequeñas comunidades orientales aún no representadas en la comisión. De todos modos, lo que pasa es que el principio de la representatividad «administrativa» se impone sobre el principio de la capacidad «electiva». Lo que se buscó es contar con representantes de todo el abanico de las «Iglesias orientales» en comunión con la sede romana.

Hay, finalmente, otra característica presente en las fluctuaciones del fraccionamiento de la opinión oriental, un fraccionamiento que ha llamado a menudo la atención de los observadores. Las líneas de separación que, en el Vaticano II, contraponen a los obispos orientales entre sí, cambian constantemente según los temas que se debatan. Algunos de los temas-clave que actúan como factores de división interna tanto en las comisiones como en el aula, son: 1) la expresión «Iglesias particulares»; 2) el principio de la obligación de mantener los ritos de origen; 3) la revalorización de la institución de los patriarcados[268]; 4) el problema de la *communicatio in sacris*. Hasta la última votación, en la que se debía aprobar o rechazar el esquema, los orientales estuvieron divididos y muchos obispos latinos no sabían qué hacer en medio de esta permanente confusión, cuyas razones se le escapaban a menudo y no sabían qué partido tomar. Los que querían rechazar el esquema tenían diversos motivos y escondían intenciones incluso contradictorias; los ecumenistas lo juzgaban demasiado «uniata», los latinizantes demasiado «bizantino» y los latinos demasiado «oriental»[269].

268. La institución de los patriarcados ha sido objeto frecuente de contrastes más o menos apasionados en el Vaticano II. El estatuto de los patriarcas tenía evidentes implicaciones: 1) en eclesiología; 2) en ecumenismo; 3) en derecho canónico; 4) en la precedencia en el aula conciliar. El nombramiento de los patriarcas orientales (unidos a Roma) como «miembros adjuntos» de la Congregación para las Iglesias orientales en marzo de 1963 suscitó fuertes críticas, pero la «promoción» como cardenal de una gran personalidad oriental como Maximos IV en febrero de 1965 provocó una gran crisis que repercutió en el Concilio (cf. «DC» 60 [1963] 570-572; 62 [1965] 513-515; la declaración de Maximos IV en «La Croix» del 27 de febrero de 1965). Según Irénikon 38 (1965) 246, 252, las decisiones conciliares para revalorizar la institución del colegio episcopal fundada en los Doce y el significado de las Iglesias locales habían sido puestos directamente en entredicho por el remonte del curialismo y por la promoción de los patriarcas a cardenales, una institución jurídica específicamente romana, que no puede sustituir de ningún modo al colegio de origen apostólico. De este modo, la institución cardenalicia, que no había encontrado sitio en la constitución *Lumen gentium*, parecía haberse tomado la revancha. Entonces, tras presentar su dimisión como vicario patriarcal para Egipto en señal de protesta, monseñor E. Zoghby no dudó en propagar un *Étude sur l'élévation des patriarches au cardinalat* (marzo de 1965).

269. N. Edelby, *Discussion du schéma par le concile*, en *Les Églises orientales catholiques*, 90. Dick escribe: «El esquema propuesto fue combatido, desde la derecha, por los que decían que se concedían a Oriente demasiados 'privilegios', y desde la izquierda, por los ecumenistas puntillosos que temían que los ortodoxos se ofuscaran por lo que legislaba el Concilio para Oriente y por su reconocimiento del aborrecido uniatismo». Además, algunas comunidades orientales, que no tienen ramas ortodoxas, dicen que están decepcionadas por el conservadurismo del texto, que no regulaba las relaciones entre las distintas Iglesias católicas orientales que viven en el mismo territorio (Cf. I. Dick, *Vatican II et les églises...*, 621).

La raíz del disenso entre las Iglesias uniatas es generalmente la diferente historia de las uniones con Roma realizadas a lo largo de los siglos y que a veces no tienen nada en común entre ellas. Y, al unirlas a todas bajo la denominación común de uniatismo, esa historia larga y compleja se quedaba en la penumbra, de manera que al observador occidental le resultaba imposible entender la oposición entre las Iglesias uniatas. El esquema se salvó en octubre de 1964 cuando los melquitas intervinieron enérgicamente y dijeron que era preferible un esquema imperfecto (y perfeccionable en el futuro) que una votación negativa, que lo único que conseguiría es que se perdieran los elementos positivos que había en él[270].

a) En la comisión conciliar

En cuanto a las deliberaciones en la Comisión conciliar, hay que constatar que los portavoces de la mayoría conciliar están en minoría, aunque el ala progresista de los obispos orientales –sobre todo de los melquitas y de la mayoría de los maronitas– hace causa común con los obispos latinos abiertos a perspectivas ecuménicas[271].

Entre los orientales que generalmente representan la tendencia conservadora, poco abierta a las mayores preocupaciones del Vaticano II y menos sensible a las exigencias del movimiento ecuménico, están, junto a algunos maronitas, los delegados de las Iglesias caldeas y armenas. Estos son, además, los más próximos al centralismo romano y se oponen radicalmente a las propuestas de Maximos IV y del abad Hoeck. Pero seguramente hay otras hipotecas que pesan mucho en la comisión. Aludimos al cardenal Cicognani, que hace de presidente, y al secretario, Athanasius G. Welykyj, de la orden de los basilianos, muy representativa de la Iglesia ucraniana, con una tradición uniata anclada en un pasado doloroso y firmemente opuesta a la ortodoxia rusa[272].

Finalmente, está el papel, determinante desde todos los aspectos, de un grupo de expertos romanos todavía anclados en sus esquemas de la fase preparatoria, en los que el unionismo eclesiológico se opone evidentemente al ecumenismo, una de

270. Otro incidente que explica las fluctuaciones de las tendencias internas fue el rechazo, mediante 719 *modos*, del texto que establecía como principio la permanencia en el mismo rito. Este principio fue rechazado por algunos que querían que se respetara la libertad individual y que se mantuviera la puerta abierta a la latinización, por otros que se inclinaban al proselitismo y también por otros que, en los Estados Unidos, querían facilitar el paso al rito latino. Este rechazo obligó a los responsables a encontrar finalmente una fórmula de compromiso. Cf. N. Edelby, *Discussion...*, 79.

271. Entre los participantes más activos en la comisión están el patriarca Maximos IV (melquita) y Paul –Pierre Méouchi (maronita), el obispo melquita N. Edelby y el padre abad Hoeck (benedictino alemán), que son los líderes de la tendencia abierta. También están monseñor Provenchéres (Francia) y monseñor Baudoux (Canadá).

272. La obra que, como historiador, hizo el padre Welykyj en Roma durante treinta años muestra su gran afecto por la figura de san Josafat, por el papel particular del episcopado ucraniano y bieloruso a partir de la Unión de Brest y, en una palabra, al pasado nacional de su patria ucraniana. Cuando fue nombrado en la comisión era pro-rector del colegio ucraniano en Roma y director de *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni.* Se le llamó archivero por su paciencia a prueba de bomba.

las fuentes inspiradoras de la renovación conciliar[273]. El sector más dinámico de la Comisión conciliar era perfectamente consciente del freno que representaba el núcleo duro de los expertos romanos. Incluso algunos miembros eminentes de la Comisión conciliar les acusan de haber influido para que no se les convocara durante la intersesión. El obispo Edelby, portavoz del sector progresista de la comisión, denuncia el papel de los «expertos que viven en Roma» y afirma que los expertos deben permanecer en lo que son y no tienen ningún derecho a sustituir a los obispos, porque su opinión no representa la de los obispos[274].

Entre los numerosos esquemas que provienen de la muy activa Comisión preparatoria para las Iglesias orientales, sólo el último fue inscrito en el orden del día del primer periodo del Concilio[275]: el proyecto sobre la unidad de la Iglesia titulado *Ut omnes unum sint*.

Tras el análisis tan crítico a que, a finales de noviembre de 1962, sometió la asamblea conciliar a este esquema, se esperaba el rechazo del texto. Pero, a iniciativa de Bea y Cicognani, el Concilio aceptó una resolución para tratar de salir del *impasse*, pidiendo y consiguiendo que se mezclaran los tres proyectos que trataban de la unidad de los cristianos[276].

Se recordará que el texto un poco ambiguo de esta resolución permitía a Cicognani no aparecer como el gran derrotado en un debate que no había perdonado el trabajo de su comisión. La resolución constaba de dos partes. En la primera mostraba su aprobación del esquema como signo de benevolencia para con los ortodoxos, pero luego obligaba a fundir el esquema de la Comisión oriental en un

273. La lista de los miembros y de los consultores de la Comisión preparatoria había sido preparada por la Congregación oriental de la curia, que trató de contentar a todos dosificando bien su trabajo. La Comisión conciliar heredará buena parte de estos restos bastante entorpecedores (cf. N. Edelby, *Discussion...*, 73-75).

274. *Commissio «De ecclesiis orientalibus», IIa Sessio plenaria*, 19. Actas de la secretaría de la Comisión conciliar; cf. F.-C. De Clercq, CCV. Respecto al papel de freno que desempeñaron los expertos en la comisión conciliar, Edelby cuenta un incidente paradigmático. Cuenta en primera persona que la ausencia fortuita de los «expertos romanos» en la Comisión conciliar le permitió introducir en el texto, un día de octubre de 1964, tres enmiendas favorables al poder patriarcal, tres de las más atrevidas propuestas melquitas, consideradas de las más difíciles de pasar. Fue una especie de milagro, que sólo fue posible «aprovechando [...] la ausencia de algunos expertos romanos, que seguramente tienen buenas intenciones, pero que por su formación y por lo que consideraban su misión en la Comisión oriental, se habían impuesto y habían frenado hasta entonces toda mejora del texto en sentido 'progresista', por pequeña que fuese» (N. Edelby, *Discussion...*, 291-292).

275. Entre noviembre de 1960 y finales de octubre de 1961, la Comisión oriental preparó una serie de esquemas que se sometieron al juicio de la Comisión central. Y, a propuesta de ésta, y creyendo que eran demasiados, se redujeron a nueve, que tratan, entre otras cosas, de los ritos, de los patriarcas, del diaconado permanente, de los matrimonios mixtos y de la celebración pascual. Estos temas se volvieron a distribuir de otro modo y algunos de ellos, como los patriarcados y la *communicatio in sacris*, se reservaron al papa o a los organismos curiales (cf. N. Edelby, *Discussion...*, 71-72).

276. Ya en vísperas del debate sobre el esquema de la unidad de la Comisión oriental, Bea y Ottaviani habían visitado a Cicognani para proponerle que se afrontaran juntos, en un solo debate, los tres textos sobre el ecumenismo (cf. G. Caprile II, 203, n. 9). Pero Cicognani, que no preveía el difícil debate que tendría que afrontar su Comisión oriental, rechazó la propuesta. Sin embargo, una semana después esa misma propuesta le ofrecerá una escapatoria elegante y se apresurará a aceptarla.

solo documento con el del Secretariado para la unidad y con el capítulo de la Comisión teológica.

Desde que comenzó la intersesión esta resolución debía ser objeto de interpretaciones radicalmente opuestas y mostrar el conflicto latente entre las posiciones del Secretariado para la unidad y las de la Comisión oriental, posiciones totalmente incompatibles, pero que se trataría de reconciliar durante las semanas siguientes.

Para los responsables de la Comisión de las Iglesias orientales, la resolución votada en el Concilio a principios de diciembre de 1962 significaba que el Concilio había aprobado su esquema preparatorio y que, por tanto, mantendría todo su valor en los siguientes debates. Pero esto equivalía a no recordar las objeciones básicas que la corriente mayoritaria había manifestado con toda claridad durante varias jornadas. Y equivalía asimismo a perder de vista la segunda parte de la resolución, que pedía que se rehicieran los tres textos[277].

En este difícil contexto es donde empiezan a trabajar las comisiones mixtas encargadas de rehacer un esquema único para tratar el ecumenismo[278]. Como ya hemos tratado anteriormente el fracaso de esta fase de los trabajos al hablar de la génesis del esquema *De oecumenismo*, resumiremos aquí los hechos desde la perspectiva de la Comisión oriental.

El rechazo de los representantes de la Comisión central de dejar el esquema preparatorio a la subcomisión mixta y su oposición a redactar un nuevo texto, como querían los expertos de las otras comisiones, dejan bien claro hasta qué punto les parecía inaceptable una segunda preparación[279].

Si el fracaso de su colaboración con el Secretariado para la unidad en febrero y marzo de 1963 ya había sido una prueba difícil para la Comisión oriental, las decisiones de la Comisión de coordinación a este respecto parecieron un auténtico desastre. En la primera reunión de la coordinación, a finales de enero de 1963, Ci-

277. La interpretación unilateral de este texto por los responsables de la Comisión oriental hizo aparecer la gran figura de Bea como la víctima ingenua de una trampa. En los círculos ecuménicos del Concilio se le reprochaba que hubiera aceptado una resolución cuya ambigüedad se volvía ahora contra el Secretariado para la unidad.

278. Cf. la *Note sur la collaboration du sécretariat pour l'Unité des Chrétiens avec d'autres commissions conciliaires pour l'elaboration du schéma «De oecumenismo»*, p. 2, de monseñor G. F. Arrighi, fechada el 24 de septiembre de 1963, y destinada a la plenaria del secretariado. El autor sitúa la «rigidez» de los representantes de la Comisión oriental en la primera quincena de febrero de 1963 (F-Lanne, Monasterio de Chevetogne).

279. En la relación redactada a este respecto por el padre Welykyj, rechaza la «completa destrucción» de su esquema y trata de ser fiel a la resolución del Concilio que, a su juicio, ha aprobado el texto propuesto. Más adelante rechaza todas las acusaciones de «sabotaggio» (en italiano en el texto latino) contra la Comisión oriental, porque carecen de fundamento. Una de las discusiones más duras en la subcomisión mixta fue sobre «los medios para llegar a la unión» (según el decreto oriental) o sobre «el ejercicio del ecumenismo» (según la terminología del Secretariado para la unidad). Después de esta sesión, se ve claro que las dificultades son insuperables (cf. *Preparatio Schematum Decretorum: relatio secretarii in sessione plenaria*, 19 de septiembre de 1963, pp. 1-4 (F-C. De Clerq, Leuven).

cognani, presidente común de la Comisión de coordinación y de la Comisión oriental, había logrado hacer valer el carácter ecuménico del esquema *De ecclesiis orientalibus* y mantenerlo íntegramente en el ámbito de competencias de la Comisión oriental, mientras que para el *De oecumenismo* se atenía aún a la ilusoria reelaboración de los tres textos por una comisión mixta[280].

En la coordinación siguiente, en marzo de 1963, Cicognani volvió a intentar perorar sobre el carácter ecuménico del esquema oriental, pero esta vez chocó con una oposición muy fuerte. Estando presente el padre Athanasius Welykyj, que había preparado la *relatio* de Cicognani, y en ausencia de los responsables del Secretariado para la unidad, primero pareció que se había aceptado el proyecto sobre las Iglesias orientales; pero el estudio del esquema *De oecumenismo* llevó a Cicognani a exigir en seguida que el capítulo sobre las relaciones con la Iglesia ortodoxa se quitara al Secretariado para la unidad y se reservara a la Comisión oriental, porque, a su juicio, no se podía hablar en un mismo esquema de los protestantes y de los ortodoxos, porque sus respectivas relaciones eran de distinta naturaleza. Esta tesis ya la había defendido Cicognani en la reunión plenaria de la Comisión oriental en noviembre de 1962[281]. A pesar de la oposición de numerosos miembros, la tesis del presidente parecía inatacable[282].

Este debate se produjo en presencia de Juan XXIII que muy excepcionalmente estaba haciendo una visita a la Comisión de coordinación para darle ánimos. Fue una circunstancia especial, porque, al día siguiente, Cicognani se retractó de forma sorprendente diciendo que su propuesta de separar el capítulo III para incluirlo en el decreto sobre las Iglesias orientales no era para él una cuestión esencial, y afirmó que estaba dispuesto a dejar el capítulo III en el decreto sobre el ecumenismo siempre que se incluyera también en él el tema de las relaciones con los herederos de la reforma protestante[283].

Era claro que un repliegue de este tipo no cuadraba con el carácter de Cicognani. No tenemos ninguna prueba formal –¡por otra parte, nada más imperceptible y fugaz que un coloquio entre un papa y su secretario de Estado!–, pero creemos que la intervención de Juan XXIII en este asunto fue más que probable[284]. No po-

280. AS V/1, 180-181.

281. «Hay que decir claramente que no se puede mezclar a los disidentes orientales con los occidentales», dice Cicognani: *Series Actorum Commissionis de ecclesiis orientalibus. Sessio plenaria*, 27 de noviembre de 1962, p. 3 (F-C. De Clercq, Leuven).

282. Liénart, Döpfner y Suenens defendieron al Secretariado para la unidad, mientras Urbani, un auténtico Salomón, propuso dedicar un esquema completo a la ortodoxia. Confalonieri, Morcillo y Felici eran partidarios de la tesis de Cicognani (cf. AS V/1, 480-481).

283. Cf. AS V/1, 512.

284. En la relación para uso interno que redacta Welykyj el 19 de septiembre de 1963, hay una especie de *lapsus calami* que puede ser revelador. Aludiendo a la atribución al secretariado Bea del tema de la unidad, indica que ha sido la autoridad superior la que así lo ha dispuesto y añade inmediatamente después «la Comisión de coordinación, con el permiso de su santidad». Nos parece, sin embargo, que llamar *auctoritas superior* a los siete cardenales de la coordinación no tiene precedentes y va contra los usos romanos. Se trata, pues, de una indicación que creemos que confirma la intervención de Juan XXIII (cf. *Praeparatio schematum decretorum...*, 19).

demos pensar en una gestión de Bea ante su amigo Juan XXIII, porque Bea estaba entonces en los Estados Unidos. Cuando Cicognani entró en la siguiente plenaria de la Comisión central, no dejó de alabar el esquema y de dar ánimos de parte del papa, que en septiembre de 1963 era ya Pablo VI.

La decisión de marzo de 1963 impresionó y supuso un vuelco para el secretariado, a quien se devolvía su plena competencia sobre el *De oecumenismo*, pero para la Comisión de las Iglesias orientales fue una derrota y hasta un desastre. Su proyecto perdía toda la autoridad en lo que se refiere a las relaciones con la Iglesia ortodoxa –su campo de acción se reducía a las Iglesias unidas a Roma– y parecía reducirse a un estatuto de orden disciplinar.

Para el porvenir del diálogo ecuménico éste fue un paso muy importante. De hecho, la escuela unionista de relaciones interconfesionales, que consideraba a las Iglesias uniatas como un puente entre Roma y la ortodoxia, perdía la posición privilegiada que los círculos oficiales o semioficiales de Roma le atribuían todavía entonces y la perspectiva realmente ecuménica del diálogo adquiría más peso, como quería la mayoría del Concilio[285].

b) ¿Todavía una «comisión truncada»?

Ya hemos visto cómo la negativa a convocar la comisión plenaria en la intersesión de 1962-1963 suscitó protestas y una polémica en el caso de la Comisión conciliar *De episcopis*. La historia se repetirá, aunque menos espectacularmente, con la Comisión conciliar *De ecclesiis orientalibus*, pues habrá que esperar desde

285. Es enorme la diferencia que hay entre los que preconizan «conversiones» individuales de cara a la unión con Roma y los que promueven el diálogo entre las comunidades para la reconciliación entre las Iglesias. Esta diversa concepción ya suscitó polémica bajo Pío XI entre 1925 y 1930. El uniatismo de los primeros era un obstáculo para el uniatismo de los segundos. En esa época se podían ver signos de esto en los exordios de la revista «Irénikon», que defendía por vez primera la idea de un diálogo fraterno con los ortodoxos, suscitando una viva hostilidad en ciertos círculos uniatas. Las graves dificultades con que se encontró Dom Lambert Beauduin OSB cuando nació su movimiento por un ecumenismo católico se han atribuido con frecuencia a sus tomas de posición llenas de reservas hacia una política sistemática de «conversiones individuales» que acaba impidiendo el acercamiento de las Iglesias cristianas (cf. D. L. Beauduin: Irénikon 5 [1928] 481-492; 7 [1930] 385-393; y, por la otra parte, C. Korolevski, *L' Uniatisme*, «Irénikon-Collection», n. 5-6 [1927] 48ss). Cuando se llamó al padre Welykyj, secretario de la Comisión oriental, para que hablara sobre este desagradable episodio en la comisión, tuvo buen cuidado en quitarle hierro. La decisión de la coordinación fue, según él, una solución de compromiso que preveía que se autorizara al esquema sobre el ecumenismo (del secretariado) a mantener su capítulo III con la condición de que se añadiera otra sección para tratar de los protestantes de la misma manera que se había tratado de los orientales. El esquema que trataba de las Iglesias orientales conservaba su segunda parte sobre la unidad en sus aspectos particulares, tanto respecto de las Iglesias católicas como de las no católicas. El padre Welykyj recuerda también que la Comisión oriental había querido ya, a finales de febrero, que el secretariado tratase de los «disidentes orientales», pero éste rechazó esa propuesta alegando que los dos primeros capítulos de su proyecto ya hablaban de ese tema en general (cf. *Preparatio schematum decretorum*, 7). En una *relatio* para uso interno, menos confidencial que ésta, la secretaría de la Comisión oriental no habla del fracaso de la Comisión mixta en febrero de 1963 y se calla las instrucciones de la coordinación de finales de marzo (cf. *De labore a commissione peracto*, en *Schema decreti De ecclesiis orientalibus (27/04/1964)*, Vaticano 1964, 19).

el 5 de diciembre de 1962 hasta el 20 de septiembre de 1963 –ocho días antes de empezar el segundo periodo conciliar– para que pueda reunirse en plenaria. Welykyj tratará de justificarlo por el intenso ritmo del grupo de trabajo romano, cuya documentación está a disposición de los miembros y de otros expertos. Pero no logrará convencer a muchos obispos, ni al abad Hoeck ni al arzobispo Edelby. A éste le parece inaceptable que la secretaría de la comisión se haya negado a incluir a los obispos miembros de la comisión en la comisión mixta de febrero, siendo así que había en ella obispos de otras comisiones. Tampoco le parece de recibo que, ni el texto del esquema que se ha enviado a los padres ni la *relatio* oficial para el Concilio, se hayan sometido a la plenaria, la única competente. No sólo se pasa por alto a las personas individuales, sino a la propia autoridad de los obispos.

Welikyj se justifica de un modo que revela con toda claridad la postura de los que se niegan a considerar una segunda preparación: 1) la Comisión oriental no es la única cuya asamblea plenaria no ha sido convocada (cf. el caso de la Comisión de los obispos); 2) los resultados de los trabajos de la Comisión preparatoria son siempre válidos y no hay que rechazarlos sino enmendarlos; 3) se respeta la pluralidad de opiniones; ninguna comisión ha elaborado un nuevo esquema[286].

Las reuniones plenarias celebradas a continuación por la Comisión conciliar en los pocos días anteriores a la apertura de la asamblea y a lo largo del segundo periodo (23 de septiembre de1 963–3 de diciembre de 1963) se dedicarán principalmente a estudiar las numerosas enmiendas dirigidas por escrito a la Secretaría de la comisión.

Según una encuesta hecha por Hoeck a un centenar de obispos de Europa del norte, la mayoría de ellos no había sabido nada del esquema en cuestión. Un tercio había enviado respuestas que reclamaban casi unánimemente que se confirmaran los privilegios de los patriarcas y que cesara ya un proceso de latinización que se consideraba peligroso. Los obispos decían que estaban convencidos de que una mayor autonomía de las Iglesias orientales podía contribuir a superar el cisma.

Los responsables de la comisión tratan de dar la mayor prioridad posible al estudio de las enmiendas para dar valor a unas reuniones plenarias tan tardías. Sin embargo, este trabajo parecía poco útil porque el esquema, que iba a estudiarse en el Concilio, ya estaba fijado y ya se había enviado a los padres en abril y mayo de 1963. Este proyecto, cuyo envío había autorizado el santo padre el 22 de abril de 1963, comprendía dos partes: la primera, *De disciplina ecclesiarum orientalium* (1-44), y la segunda, *De unione christianorum orientalium* (45-54)[287].

286. Si Welykyj invoca el precedente de la Comisión *De episcopis*, en la que sólo han trabajado las subcomisiones, Hoeck le responde refiriéndose a Philips, que ha redactado un nuevo esquema que ha sido aprobado por Juan XXIII.

287. *Schema decreti De ecclesiis orientalibus*, Vaticano 1963, 19pp. En la reunión del 20 de septiembre de 1963, el padre Welykyj decía sobre esta segunda parte que no se puede sostener que este texto no esté a favor del Oriente cristiano, porque en lo posible proviene de los documentos del periodo preparatorio y por tanto no es reflejo de la opinión de los expertos, sino de la de muchos obispos que hoy se sientan en los bancos del Concilio.

El patriarca Maximos IV y el arzobispo melquita Edelby habían presentado catorce páginas de enmiendas muy justificadas, que se ponen en el orden del día de la Comisión conciliar. De esta forma, el patriarca no se privó de poner en la balanza el peso de su autoridad. Rechazaba que el concepto de «Iglesia particular» sólo se utilizara para Oriente, porque la Iglesia latina es también una «Iglesia particular»[288]. Le parecía, además, inadmisible el punto n. 9 del esquema, con fecha del 22 de abril y ya distribuido, porque preveía que los ortodoxos que se habían unido a los católicos tenían eventualmente la posibilidad de abandonar el rito oriental. Además, este texto ha sustituido un párrafo distinto aprobado el 21 de abril de 1961 por gran mayoría y tras largas discusiones. Y alguien ha realizado este cambio a espaldas de la Comisión: «Para dar cobertura a este modo de proceder se ha tenido buen cuidado en no convocar a la Comisión conciliar, y poner así a los padres conciliares ante un hecho consumado»[289].

Respecto a los matrimonios mixtos, la Comisión oriental había votado un texto que facilitaba la disciplina actualmente vigente en Oriente. En el esquema actual, este pasaje iba precedido de una introducción ofensiva para los no católicos y que además contradecía al propio texto. En cuanto a la institución patriarcal, Maximos IV insiste en subrayar que es históricamente falso presentar a los cuatro grandes patriarcas de Oriente como si hubieran sido creados por los papas o por los concilios, ya que esta institución hunde sus raíces en los tiempos apostólicos. Pero «en la Iglesia católica, la institución patriarcal es el principal enemigo de los partidarios de la centralización»[290]. A juicio de Maximos IV, el breve pasaje del esquema dedicado a los patriarcas es una buena muestra de la incomprensión actual del Occidente latino. Se necesitarían muy pocas palabras para combatir la tesis que subyace en el esquema, de que el patriarcado es un puro y simple conjunto de privilegios concedidos por el papa. No se olvide, además, que el obispo de Roma es también patriarca de Occidente. Para Maximos IV, el párrafo más deficitario era, sin ninguna duda, el que se dedicaba así a los patriarcados, concepto indispensable para un diálogo sereno con la Iglesia ortodoxa[291].

Nos parece evidente que la revalorización del papel episcopal en el Vaticano II debía proporcionar un punto de apoyo al diálogo con los ortodoxos. La falta de un estatuto teológico para el estamento cardenalicio –al que el esquema de la Iglesia

288. Cf. el texto original de esta larga serie de observaciones en *L'Église grecque melkite au Concile*, Beirut 1967, 290-307. Es preciso advertir que estas observaciones de Maximos IV son el resultado de la crítica planteada en colaboración con el santo sínodo en agosto de 1963.

289. *L'Église grecque...*, 293.

290. *Ibid.*, 301.

291. La corte particular de Roma, propia de la Iglesia romana y que incluye el colegio de cardenales, no debe sustituir al Colegio de los apóstoles que viven en los obispos, sus sucesores. Ésta era la opinión que el patriarca melquita había expresado en el aula en noviembre de 1963: el colegio cardenalicio no puede sustituir al colegio episcopal de origen apostólico. Cf., en la misma dirección, la memoria del arzobispo E. Zoghby, *Étude sur l'«élévation» des Patriarches au cardinalat*, El Cairo, 10 de marzo de 1963.

ni siquiera menciona– debería reequilibrar la teología católica a los ojos de las otras Iglesias.

Los momentos de crisis aguda por los que pasa la Comisión oriental durante la intersesión de 1962-1963 van, pues, acompañados de una polémica sobre el estatuto de los antiguos patriarcados de las Iglesias unidas a Roma[292]. Aunque esta penosa polémica afecta también a otros esquemas del Concilio, como el *De ecclesia* y el *De episcopis*, interfiere directamente, en ese momento, en las tensiones internas de la Comisión oriental[293].

Pero, durante la intersesión, las críticas al esquema oriental no se redujeron al círculo de la Comisión conciliar competente. Los espíritus más dinámicos de las Iglesias orientales no callaron sus críticas, a veces duras, apelando a la opinión conciliar en general. Recordemos las relaciones que el obispo copto-católico Isaac Ghattas (obispo de Sohag en el Alto Egipto) enviaba todos los años a muchos hermanos en el episcopado en forma de *brochure*, titulada *A propos du Concile Vatican II*[294]. Al no ser miembro de la Comisión oriental, el tono de monseñor Ghattas era más libre y también más áspero que el de otros críticos[295]. Veremos más adelante cómo el obispo maronita Michel Doumith (Líbano),

292. Una polémica que será dramática cuando se trate de «promover» a cardenales a los patriarcas orientales. Tras la promulgación del decreto sobre las Iglesias católicas orientales, la tendencia curial en Roma obtuvo esta «revancha»: en febrero de 1965 se obligó a Maximos IV a aceptar la dignidad cardenalicia. Maximos IV declaró después: «Fue la mayor prueba de mi vida». Y fue también un golpe al futuro sínodo de los obispos, al que Maximos IV y otros orientales querían pertenecer precisamente como patriarcas. Cf.: 1) «DC» 62 (1965) 482-493, 505, 514-516; Irénikon 38 (1965) 242-252, en una crónica titulada *Autour de la question des «Patriarches-Cardinaux*. Cf. el propio Maximos IV sobre la incompatibilidad entre patriarcado y cardenalado en *L'Église grecque...*, 179-196. Cf. la intervención del abad Hoeck *in aula* el 19 de octubre de 1964 (AS III/5, 45ss).

293. La constitución dogmática *Lumen gentium*, promulgada el mismo día de noviembre de 1964 que el decreto sobre las Iglesias orientales, contiene en su famoso n. 22, dedicado al colegio de los obispos, un párrafo que valora y da importancia a la institución patriarcal como pluralismo estructural. Sobre el origen de este párrafo *Divina autem Providentia*, cf. O. Rousseau, *Histoire d'une phrase de Vatican II*, en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges mons. Gérard Philips*, Gembloux 1970, 281-289.

294. Esta reflexión era fruto del trabajo de una comisión de sacerdotes al servicio de las Iglesias orientales. La relación enviada en vísperas de empezar el Concilio hacía una reseña de los esquemas recibidos. El 30 de julio de 1963, Isaac Ghattas estudiaba sobre todo los esquemas preparados para el segundo periodo, entre ellos el proyecto *De ecclesiis orientalibus*. La tercera *brochure* es del 15 de agosto de 1964 y vuelve a tratar del esquema oriental. Los principales reproches que le hace el obispo católico son sobre la ambigüedad que sustenta el esquema sobre las Iglesias orientales y que crea graves problemas a todo el texto: ¿se trata también en este decreto de las Iglesias ortodoxas o sólo de las Iglesias orientales unidas? Las afirmaciones dogmáticas estarían mejor en el *De ecclesia* (relación del 30 de julio de 1963). Las enmiendas incorporadas por la Comisión oriental no satisfacen lo más mínimo a monseñor Ghattas: «Se han quedado a medio camino». A su juicio, habría que suprimir el esquema, que se caracteriza por el juridicismo y el inmovilismo. La razón es que considera a las Iglesias orientales como un «apéndice de la Iglesia católica», siendo como son parte integrante de ella, y no pone ningún remedio a la «anarquía pastoral» de la jurisdicción múltiple (relación del 15 de agosto de 1964).

295. Los escritos del obispo copto-católico no podían no molestar a los dirigentes de la Comisión oriental. En la plenaria del 20 de septiembre de 1963, Welykyj dijo que el *pamphlet* de monseñor Ghattas no se había depositado en la secretaría de la comisión y que, por tanto, para él es como si no existiera (*Commissio «De ecclesiis orientalibus». IIIa Sessio plenaria*, p. 17. Cf. F-C. De Clercq, CCV).

miembro de la Comisión doctrinal, declaró más tarde que las grandes esperanzas que las Iglesias orientales pusieron en el Concilio se habían volatilizado al leer el esquema presentado[296].

5. «De statibus perfectionis adquirendae»

Si es difícil lograr una síntesis satisfactoria de la discusión en el Concilio del esquema sobre la «adaptación y renovación de la vida religiosa», se debe tanto a problemas de procedimiento como de contenido. Hubo muchos textos conciliares con temas mixtos y donde concurrieron varias comisiones. La solución de Roncalli fue multiplicar las «comisiones mixtas» (dobles o triples) para evitar duelos, pero en muchos casos su resultado fue insatisfactorio.

Ya hemos tenido ocasión de referirnos a la colaboración, a veces no demasiado intensa, entre la Comisión para el apostolado de los laicos y la Comisión de las Iglesias orientales en el esquema *De oecumenismo*. Y también hemos señalado brevemente las tensiones que han caracterizado la colaboración, o la falta de colaboración, entre la Comisión de religiosos y la Comisión doctrinal para preparar el capítulo IV del *De ecclesia* sobre la vocación religiosa. Ahora volvemos a él, pero desde la perspectiva de la Comisión de religiosos.

Y resulta que asistimos a una especie de juego al escondite, pues la Comisión mixta Religiosos-Doctrina, al tratar el capítulo IV, procede en 1963 a una revisión del texto que debería ser aceptada por la plenaria de la Doctrinal. Pero esa revisión se somete directamente a la coordinación. Este cortocircuito hace que la Comisión doctrinal rechace el capítulo revisado y designa autoritariamente un nuevo grupo de redacción dirigido por el obispo Charue que puede contar con la colaboración de algunos religiosos. Más tarde se sabrá que estos no habían recibido el mandato de su comisión.

La plenaria de la Doctrinal confirma, a finales de mayo, el nuevo proyecto Charue, redactado a toda prisa, que es aceptado sin pasar por la Comisión de religiosos. El 4 de julio de 1963, Pablo VI, recién elegido, acepta la resolución de la coordinación y hace que se envíe la versión Charue del capítulo, cuya nueva orientación puede verse ya en su mismo título: *Sobre la vocación a la santidad en la Iglesia*. La Comisión de religiosos se siente perjudicada por este procedimiento y niega la representatividad de algunos religiosos que, a sus espaldas, habían trabajado con Charue. Pero, además, el contenido del nuevo proyecto le parece a la comisión totalmente inadmisible y en seguida da la voz de alarma a muchos obispos pertenecientes a órdenes religiosas[297].

296. Para la historia ulterior del esquema, cf. en particular la colección N. Edelby-I. Dick, *Les Églises orientales catholiques*, Paris 1970, y M. Hoeck, *Dekret über die katholischen Ostkirchen*, en *Das Zweite Vatikanische Konzil* (LThK) I, 362-392; J. de Vries, *Il decreto conciliare sulle chiese orientali cattoliche*: «CivCat» 116 (17 de abril de 1965) 108-121.

297. El censo de los obispos-religiosos en el Concilio varía sensiblemente según los criterios que se apliquen. Mientras el padre Schütte hablaba de 1050 padres conciliares, Dom Reetz se refería a 800 obispos religiosos. Reetz sólo incluía a los «obispos» *stricto sensu*, mientras que Schütte

Y el sector de obispos-religiosos se opondrá radicalmente a este capítulo tal como se había distribuido oficialmente.

El capítulo IV abordaba dos cuestiones: la llamada universal a la santidad y el estado religioso. Para los religiosos, eso significaba que el capítulo especial sobre la vida religiosa había desaparecido del orden del día del Concilio y que su contenido se había derivado hacia otro capítulo de carácter más general, quedando amenazada de algún modo la especificidad del estado religioso[298]. Pero lo que muchos padres del otro campo y los miembros de la Comisión para el apostolado de los laicos deseaban precisamente es que se pusiera en primer plano el carácter general de la vocación a la santidad de todos los bautizados. Los religiosos en el Concilio reaccionaron vigorosamente reclamando un capítulo distinto sobre su estado de vida para salvaguardar el lugar especial que les pertenecía en la Iglesia en virtud de su constitución[299].

Creemos que estas tensiones en torno al capítulo del esquema sobre la Iglesia envenenaron un poco la elaboración del decreto autónomo especialmente dedicado a la renovación de la vida religiosa. El incidente de mayo de 1963 fue sobre un capítulo del *De ecclesia* y no sobre el proyecto de decreto autónomo. Hay que poner atención en distinguir los dos textos. El capítulo del esquema estaba llamado inicialmente a enunciar principios eclesiológico-doctrinales en orden a la santidad, mientras que el decreto tendría que inspirarse en él para deducir las aplicaciones. En cuanto al decreto, esta lógica, teóricamente perfecta, no se podrá llevar realmente a la práctica, porque aunque hará referencia a la constitución sobre la Iglesia, no la convertirá en su fuente real de inspiración.

La génesis redaccional del proyecto incluirá otras cooperaciones además de la referente al esquema *De ecclesia*. El esquema tendrá también la colaboración de la Comisión sobre los obispos (para las relaciones a veces delicadas entre los religiosos y los episcopados) y de la Comisión para las misiones (para el papel especial de las Congregaciones religiosas en los países de misión).

a) Malestar y tensiones

Así pues, la historia de la redacción del esquema que se convertiría en el decreto *Perfectae charitatis* fue tumultuosa. Reconstruyamos, al menos a grandes

incluía también a los superiores generales y a los prefectos apostólicos, la mayoría religiosos. Cf. A. Wenger, *Vatican II – Deuxième session* II, Paris 1964, 120. Cf. también el capítulo anterior sobre la composición de la asamblea.

298. Cf. sobre todo J. Galot, *Les religieux dans l'Église*, Gembloux 1966, 6-8.

299. Según el documento firmado por 680 padres a favor de un capítulo separado sobre la vida religiosa, la vocación cristiana vivida por los laicos en el matrimonio y la espiritualidad del compromiso en la acción temporal parecía amenazar la superioridad del estado de virginidad o celibato definida por el concilio de Trento. Uno de los principales portavoces de esta tendencia fue el padre J. Daniélou. Cf. a este propósito el artículo que publicó en febrero de 1964, cuando se está organizando en la opinión conciliar el movimiento favorable a un capítulo específico: *La place des religieux dans la structure de l'Église*: Études 320 (enero-junio 1964) 147-155.

rasgos, la sensación difusa de malestar que los religiosos sintieron ante las orientaciones del Concilio.

La tendencia predominante a valorizar el episcopado y la Iglesia local, el interés suscitado por el apostolado de los laicos y la postura inédita de apertura al mundo, que exaltaba el compromiso en las obras llamadas temporales, era todo un conjunto de nuevas tendencias que irrumpían en el aula conciliar y que podían amenazar directa o indirectamente el estatuto de las órdenes religiosas. «Los religiosos entran en el Concilio un poco acomplejados», escribía A. F. Le Bourgeois, superior de los eudistas, que en el curso del Concilio llegaría a ser secretario-adjunto de la Comisión conciliar[300].

Otra dificultad era la infinita variedad de orientaciones, estatutos, formas de organización y estilos de vida que dividían el mundo de los religiosos. En el nivel más profundo de las cosas que no se dicen, había una dificultad mayor, que tendía a crear cierta solidaridad entre los religiosos y la administración curial en Roma. A lo largo de los siglos algunas órdenes religiosas han adquirido una estructura unitaria –no siempre según el espíritu ni las instrucciones de los fundadores– que a veces se ha convertido en un instrumento de unificación al servicio de la función centralizadora de la curia romana. Esta tendencia subterránea estaba a menudo en contradicción con la orientación global del Vaticano II, que buscaba justamente restaurar la Iglesia local, valorar la autoridad episcopal y revivir la colegialidad y la sinodalidad en la Iglesia y en sus instituciones.

Sea lo que fuere, son evidentes los estrechos lazos existentes entre la Comisión de religiosos y la Congregación curial del mismo nombre. Esta solidaridad tuvo un peso importante en el proceso de preparación del decreto. Por tanto, la subcomisión de los siete, que la Comisión de religiosos puso en marcha desde comienzos de diciembre de 1962 para revisar el proyecto, no representa en absoluto la voluntad de *aggiornamento* que había caracterizado al primer periodo del Vaticano II y que debía inspirar la segunda preparación. Esta subcomisión está presidida por monseñor Philippe, dominico y secretario de la Congregación curial de religiosos; su vicepresidente es monseñor Compagnone, carmelita descalzo y gran defensor del esquema de la comisión preparatoria[301]. La comisión restringida (febrero de 1963) y el comité de redacción están formados por expertos que a menudo pertenecen también a los organismos de la curia romana. El principal de ellos es el padre G. Rousseau, OMI, que había sido nombrado secretario de la Comisión conciliar[302]. Algunos obispos se que-

300. Cf. A. F. Le Bourgeois, *Introduction*, en *Documents conciliaires* II, Paris 1965, 77.

301. La mayoría de sus miembros son religiosos, entre ellos el padre Sepinski, superior de los OFM y el padre Kleiner, abad general cisterciense. Obispos, *stricto sensu*, son Huyghe (Arras) y Urtasun (Avignon). Este último dijo que era el único obispo no religioso de la comisión. Cf. A. Wenger, *Vatican II...*, II, 116.

302. La composición de estos grupos de redacción muy activos está en N. Hausman, *Vie religieuse apostolique et communion d'Église*, Paris 1987, 74. Cf. también Fr. Wulf, *Das Zweite Vatikanische Konzil (LTK)*, II, 251. Los padres Abellán, Gutiérrez, Gambari y Joulia, que son expertos, son colaboradores cooptados por el dicasterio romano. Cf. *Annuario Pontificio* 1963, 901-903.

jaron más de una vez de la prevalencia de algunos expertos, que superaban los límites de sus competencias[303]. Finalmente, lo que caracteriza las dificultades que el esquema sobre los religiosos encontrará en su camino es la diversificación progresiva de las líneas de tensión. La simple polaridad entre promotores y adversarios de la «segunda preparación» se verá superada en cierto modo por la aparición de otra polaridad. Se trata de la tensión entre el *liderazgo* de la corriente mayoritaria del Vaticano II y el concierto organizado de numerosos obispos provenientes de órdenes religiosas. Estos consiguieron defender eficazmente los valores propios de las órdenes religiosas frente a las posturas de los innovadores, a su juicio excesivas. Ya hemos aludido a los incidentes procedimentales de finales de mayo de 1963. El movimiento de los religiosos nació justamente del debate de octubre de 1963, pero alcanzará su máxima amplitud en 1964, logrando salir victorioso de algunos escrutinios significativos (sobre todo del que tuvo lugar el 14 de noviembre de 1964).

El «Secretariado de los obispos» será un nuevo órgano de consulta de los obispos religiosos miembros del Concilio. A partir de noviembre de 1963, este secretariado tendrá un papel importante.

b) Etapas de la elaboración del texto

En el periodo que estudiamos se suelen distinguir tres etapas en la evolución del esquema. La primera es el proyecto de la Comisión preparatoria, titulado *Schema constitutionis De statibus perfectionis acquirendae*[304].

Sin embargo, la comisión elegida por el Concilio sólo conoció el esquema cuando estaba a punto de concluir el primer periodo del Vaticano II. En las semanas siguientes, una serie de instrucciones restrictivas obligan a la Comisión de los religiosos a resumir y revisar el esquema preparatorio, comenzando así una etapa llena de frustraciones. Las directrices atribuidas al Consejo de presidencia de comienzos de diciembre de 1962, seguidas de cerca por una *Ordo agendorum* del cardenal secretario de Estado y completadas finalmente el 30 de enero de 1963 por las precisas normas de la Comisión de coordinación, se proponen aligerar una masa de proyectos que el Concilio es incapaz de digerir. Estas directrices y normas imponen a la Comisión de religiosos el imperativo deber de reducir a fondo el esquema preparatorio[305].

303. Cf. Fr. Wulf, *Einführung...*, 251; R. M. Wiltgen, *The Rhine flows...*, 214ss. El relator del episcopado alemán no está satisfecho del procedimiento en este tema, y monseñor Huyghe denuncia, por ejemplo, que se pudiera anular la sesión plenaria de mayo de 1963 sin ninguna consulta previa. Cf. también G. Huyghe, *Vie religieuse et apostolat*, en J. Tillard-Y. Congar (eds.), *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris 1968, 178-179.

304. Fruto de 35 sesiones plenarias de la comisión, celebradas entre febrero y junio de 1961 y de 36 sesiones de noviembre de 1961 a abril de 1962, este texto tiene cien páginas en el volumen en formato grande de la *Series tertia* de la colección preparatoria. La materia del proyecto está dividida en dos partes: 1) una descripción de los estados de perfección; 2) la renovación en la práctica de la vida religiosa.

305. Cf. G. Caprile IV, 403-406; Fr. Wulf, *Einführung...*, 250-265; A. F. Le Bourgeois, *Historique du décret*, en *L'adaptation et la rénovation...*, 52-61.

Al principio de este trabajo, la comisión crea entre otras cosas una subcomisión de pocos miembros que dirige la operación. Es la Comisión de los siete, de la que ya hemos hablado, presidida por el dominico Philippe, secretario de la Congregación de la curia. La comisión restringida incluye a los expertos del *équipe* redaccional[306].

Las dos comisiones mixtas que hemos mencionado se crearon para las materias comunes con otros esquemas: una para las relaciones de los religiosos con las misiones y la otra para las relaciones de los religiosos con los obispos. La reunión plenaria de finales de febrero de 1963 permitirá acabar la versión reducida del esquema, que se somete a la Comisión de coordinación el 27 de marzo. Las páginas han pasado de 100 a 35. Antes de la aprobación oficial de finales de abril, un *équipe* reducido de cinco miembros hará algunos retoques.

Para la mayoría de los miembros de la comisión, el texto refleja demasiado poco las ganas de renovación que ya animan a algunas órdenes religiosas. Se critica duramente el enfoque jurídico del esquema y su concepción estática de los estados de perfección. La concepción del mundo que predomina en él es de un pesimismo ya superado, desde el momento en que sólo cabe una postura favorable al apostolado activo si se esperan cambios en la sociedad contemporánea. Según Huyghe, en alguna ocasión excepcional los obispos de la comisión han proyectado algún rayo de luz: «El apostolado se ve ahora como un valor y no sólo como un peligro»[307].

En la reunión de coordinación de finales de enero de 1963, el cardenal Döpfner, relator del esquema sobre los religiosos, había propuesto inicialmente integrar los temas importantes del texto en el *De ecclesia*, pudiéndose mandar el resto a un directorio o a una revisión del Código de derecho canónico. Lo que el arzobispo de Munich pretendía sobre todo era enraizar la vocación religiosa en Cristo y también en la vida eclesial. En este terreno había que superar a toda costa los límites de la salvación personal[308]. Sin embargo, frente a estas propuestas, la Comisión de coordinación insistía en la necesidad de un breve decreto sobre los «estados de perfección», título que recibe fuertes críticas[309].

Cuando, a finales de marzo de 1963, se sometió a la coordinación la versión del esquema, aligerada conforme a las instrucciones de diciembre de 1962 y de finales de enero de 1963, Döpfner dijo que esa rigurosa reducción era muy digna de alabar. Pero seguía oponiéndose a la expresión «estados de perfección». Pero sus objeciones más fuertes tenían que ver con el contenido del esquema, que a su jui-

306. Merece advertirse que los responsables de la Comisión de religiosos sintieran la necesidad de hacer llegar una nota justificativa a la Comisión de coordinación después de las primeras instrucciones de ésta (finales de enero) con vistas a la segunda sesión de la coordinación (finales de marzo). El interés de esta nota, fechada el 9 de marzo de 1963, está sobre todo en que contiene una minuciosa descripción del procedimiento y de los diferentes niveles de las comisiones restringidas (cf. AS V/1, 422-424).

307. G. Huighe, *Vie religieuse et apostolat*, en *L'adaptation et la rénovation...*, 179-180.

308. Cf. AS V/1, 127-131, 134, 137-139.

309. Cf. AS V/1, 192-193.

cio era pobre en fundamentos teológicos y bíblicos. Aunque es necesario resguardarse del activismo reinante, es también muy importante dar y sumergirse en una visión más positiva del mundo. Se advertirán signos precursores del debate sobre el esquema XVII (luego XIII) en las afirmaciones de Döpfner de que el mundo no es sólo un lugar contaminado de pecado sino también criatura de Dios redimida en Cristo[310]. La coordinación aprobó en principio el texto revisado con la reserva de que se tuvieran en cuenta las observaciones que había hecho el relator. Un grupo de redacción reducido se ocupó inmediatamente de este trabajo.

Después de enviar la versión reducida del esquema a los miembros del Concilio de todo el mundo, se recibieron en Roma muchas y muy diferentes observaciones[311]. Algunos lo alaban y otros lo critican. Las críticas más severas son de los obispos ingleses y holandeses. La mayoría conciliar en general piensa que el texto está plagado de lugares comunes y de repeticiones de declaraciones oficiales, mientras se callan las cuestiones esenciales de la vida religiosa contemporánea. Faltan la llamada a lo que es esencialmente la consagración religiosa y su nexo con el evangelio; se descuida el carácter pastoral de las órdenes religiosas; no se hace una clara distinción entre vida activa y vida contemplativa; y, finalmente, no se aborda el tema de la colaboración, a veces tan difícil, entre los religiosos y los obispos.

Pero a los observadores más lúcidos estas críticas les parecen demasiado generales y superficiales. El padre Wulf encuentra en el esquema pocos elementos constructivos útiles para una renovación actual de las órdenes religiosas. No se han hecho críticas realmente profundas[312]. Tras la cuarta comisión plenaria de finales de septiembre y comienzos de octubre de 1963, se encomendó a cuatro subcomisiones el examen de las observaciones enviadas por los obispos. Pero la suerte de un texto que sólo tenía ya 18 páginas no sería mejor que la del proyecto del pasado abril, porque el esquema no se llegó a discutir en Concilio y luego se le condenó a una remodelación total. Nuevas instrucciones de Cicognani del 29 de noviembre de 1963 ordenaron taxativamente a la Comisión de religiosos que redujera el proyecto a algunas breves *propositiones*. Se iniciaba así una nueva etapa de esta historia, cuya evolución cronológica ya no pertenece a la intersesión de 1962-1963, cuyo accidentado recorrido examinamos.

¿Hemos de concluir, pues, que la segunda preparación fracasó en lo referente a la renovación de la vida religiosa? Es difícil negar el fracaso, pero todavía es menos factible interpretar unívocamente su sentido. En efecto, a partir de noviembre de 1963, el Vaticano II va a entrar en otra fase, la del «plan Döpfner», que se propone lograr sin demasiado ruido que el Concilio se termine lo antes posible. Algunos de los que hemos considerado «adversarios» de la segunda preparación cambian de postura y promueven activamente una clausura prematura del Vatica-

310. Cf. AS V/1, 424-426.
311. El conjunto de observaciones ocupa 243 páginas ciclostiladas (cf. G. Caprile IV, 404).
312. Fr. Wulf, *Einführung...*, 259.

no II. A continuación analizaremos cuáles fueron las circunstancias que pudieron influir en este cambio de ruta y qué significó realmente su fracaso final.

d) *Los retardatarios*

Entre los proyectos que se envían a los padres conciliares en mayo y julio de 1963 para someterlos a su juicio hay seis esquemas que llamaremos «retardatarios». Son unos esquemas que, por una serie de circunstancias, la asamblea conciliar los abordó tarde. Son éstos: 1) *De beata Maria Virgine*; 2) *De cura animarum*; 3) *De matrimonii sacramento*; 4) *De clericis*; 5) *De sacrorum alumnis formandis*; 6) *De scholis catholicis*.

Recordemos que los tres últimos cambiarían varias veces de nombre. En cuanto a los tres primeros, desaparecerán formalmente del orden del día, bien por absorción total (*De beata*) o parcial (*De cura animarum*), o por reservarse al cuidado del sumo pontífice (*De matrimonii sacramento*).

Uno de los motivos por los que los últimos tres documentos no llegaron más que al final del calendario del Vaticano II es el haber compartido un mismo destino, el haber sido incluidos en la lista del «plan Döpfner» (primavera de 1964), cuyo objetivo era acelerar al máximo el procedimiento conciliar con el propósito implícito de clausurar el Vaticano II ya al final del tercer periodo. Esto hizo que los esquemas sobre el clero, los seminarios y la educación católica tuvieran que reducirse a textos muy breves con algunas *propositiones*, lo que les valió el sobrenombre de «esquemas breves»[313].

1. «De beata Maria Virgine»

La comisión antepreparatoria del Vaticano II había recibido alrededor de 600 *vota* de obispos pidiendo que el Concilio que se estaba preparando redactara un documento sobre el estatuto y la función de la virgen María[314]. La redacción de ese esquema se realiza entre julio y noviembre de 1961 y pasa a la Comisión central preparatoria en junio de 1962[315]. El esquema sobre la virgen María se distribuye a los padres el 10 de noviembre de 1962, pero no se discute en el primer periodo. La Comisión de coordinación de finales de enero de 1963 decide que el texto se mantendrá separado del proyecto de constitución sobre la Iglesia y que así se enviará a los padres. Este envío, con fecha del 22 de abril de 1963,

313. Para una breve descripción de este fenómeno, cf. R. Laurentin, *Bilan...*, IV, 306-308.

314. Cf. AD I/2, 1, pp. 131-142.

315. Cf. la defensa redactada en mayo de 1963, en forma de *brochure*, por el padre Balić, con el título *Circa schema constitutionis dogmaticae de beata Maria Virgine matre ecclesiae*, Vaticano 1963, 27 pp. más un apéndice de 4 pp. El autor hace la historia cronológica del texto. Es significativo constatar que casi la mitad de esta *oratio pro domo sua* se refiere a los conceptos de «corredentora» y «mediadora».

incluye el esquema sin modificar, salvo el título, que ahora es *La virgen María, madre de la Iglesia*[316].

Los autores de la presentación del esquema de 1963 hacen un esfuerzo de objetividad diciendo explícitamente que el texto se opone tanto a los errores maximalistas como a los errores minimalistas del culto mariano[317]. Quieren probar su apertura ecuménica asegurando que han omitido las expresiones y términos que, aunque verdaderos, podrían ser difíciles de entender por los hermanos separados. La mediación de la Virgen, lejos de ser un obstáculo para la mediación de Cristo, más bien la honra. Este esquema pasará a formar parte del *De ecclesia* desde la votación del 29 de octubre de 1963.

Ninguna otra parte de la constitución sobre la Iglesia suscitó tantos comentarios ni provocó el cúmulo de publicaciones como el del debate conciliar sobre la Virgen santa. Philips distinguía dos concepciones opuestas y totalmente irreductibles en este tema: los defensores de la teología positiva, que parten de los documentos más antiguos para observar la evolución gradual de la historia de la salvación, y los partidarios de los privilegios de la Virgen, que parten del otro lado y analizan principalmente sus títulos gloriosos, descritos en las encíclicas de los últimos papas[318]. Es claro que el *De beata* se ajustaba más a la segunda concepción que a la primera. Los padres conciliares que promovieron la inserción del *De beata* en la constitución sobre la Iglesia y que, en octubre de 1963, se llevaron el gato al agua, pertenecen a la primera concepción, que sitúa a la madre de Dios en la historia de la salvación. El camino que tendrá que andar el Vaticano II para pasar de una concepción a otra será largo y lleno de insidias. De hecho, ocupará a todos hasta noviembre de 1964[319].

2. «De cura animarum»

Entre los esquemas aprobados el 22 de abril de 1963 y enviados inmediatamente a los padres conciliares, hay uno voluminoso sobre los problemas generales de la pastoral. La edición original tiene 126 páginas. Cuando se sometió a la primera reunión de la Comisión de coordinación en enero de 1963, constaba de dos partes diferentes: una dedicada sobre todo a las tareas propias de la función episcopal, y otra sobre la catequesis y las pastorales especializadas (emigrantes, marineros, pilotos, nómadas).

316. El título «Madre de la Iglesia» fue debatido en el Concilio y, al final, fue rechazado por la mayoría de la Comisión doctrinal por falta de fundamentos teológicos. Pero, mediante un acto reservado al pontífice y que era contrario a la comisión, Pablo VI, a finales de octubre de 1964, proclama a María «Madre de la Iglesia». Cf. «OssRom», 6 de diciembre de 1994, y «DC» 62 (1965) 18, n. 1; cf. *ibid.*, p. 2051.

317. Cf. las notas introductorias al *Schema constitutionis dogmaticae de beata Maria virgine matre ecclesiae*, Vaticano 1963, 13-15 (esquema enviado a los obispos en mayo de 1963).

318. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel concilio Vaticano II. Storia, testo e commento de la costituzione Lumen Gentium* II, Milano 1969, 195-196.

319. La reintegración definitiva del esquema en la *Lumen gentium* tendrá en cuenta la orientación ecuménica del Concilio y por eso la veneración de María tendrá un fundamento cristocéntrico.

La preocupación principal de la coordinación fue desmantelar el esquema, dando a sus capítulos diferentes destinos, bien la revisión del derecho canónico, bien un «manual de los obispos» o un «manual de los párrocos», bien un «directorio para la catequesis», o el esquema para el apostolado de los laicos. La Comisión de coordinación pidió expresamente que se sometiese al Concilio, en congregación general, una breve resolución para encargar a la Comisión para «la disciplina del clero y del pueblo cristiano» la redacción de un «manual» y de un «directorio» tal como habían sido propuestos[320].

De hecho, este esquema ni se discutió ni se votó en el aula. Cuando se envió a los obispos en la primavera de 1963, ya había sido reestructurado. Constaba de cinco capítulos que trataban de los principios y las normas relacionadas con los diversos aspectos de la pastoral: la función episcopal, los deberes de los párrocos, las relaciones entre los obispos y los religiosos y la formación catequética de los fieles (hasta la pág. 36). Y, además, el esquema incluía siete apéndices que remitían las normas formuladas a un destinatario extraconciliar, bien el Código de derecho canónico, bien un directorio general (desde la página 37 a la 126).

Pero, aunque el esquema no fue inscrito en el orden del día del Concilio, no se perdió. La comisión encargada de redactar un esquema sobre la función episcopal y sobre las diócesis recuperó partes importantes. Y, cuando en enero de 1964 se renovó totalmente el plan de este último esquema, se incluyeron en él, con gran naturalidad, muchos temas del proyecto *De cura animarum.*

3. El proyecto sobre el sacramento del matrimonio

Lo que, en vísperas del Vaticano II, era una «montaña» de seis esquemas distintos, en febrero de 1964 dará a luz el «ratón» de un minidocumento de dos páginas. Los seis esquemas preparatorios trataban de la preparación para el matrimonio, de los obstáculos, del consenso, de la celebración, de los procesos y de los matrimonios mixtos. Al final, sólo queda el último tema. El esquema ya está unificado en enero de 1963 y lo examina la Comisión de coordinación, que decide reducir el decreto a los principios generales y de remitir lo demás a la revisión del Código de derecho canónico. En cuanto al capítulo sobre los matrimonios mixtos, se ve conveniente formar una comisión a tres bandas: Secretariado, Comisión doctrinal y Disciplina de los sacramentos. Al decreto se le añadirá una instrucción sobre la preparación de los novios[321]. El texto, de no más de 20 páginas, lo aprobó la comisión de coordinación el 3 de julio de 1963 y se envió a los obispos[322].

320. Cf. AS V/1, 142-144 y 172-173. Cf., también, 399-401.

321. AS V/1, 198.

322. Esta aprobación se hizo con algunas serias reservas, sobre todo del cardenal Liénart, que rechaza que el esquema, cuando habla del sacramento, no diga nada del estado de vida en el que el matrimonio constituye a los cristianos. El obispo de Lille cree que habría que hablar de matrimonio como unión no sólo entre individuos de distinto sexo, sino también entre personas que se aman, entre dos cristianos que se ayudarán en el don recíproco de sí mismos (cf. *Vatican II par le cardinal Liénart*, Lille 1976, 94).

En noviembre de 1964, el proyecto de *votum* sobre el matrimonio dejará el orden del día del Vaticano II después de pasar el dossier a Pablo VI. Se está bien lejos de lo que habían dicho los laicos en la Comisión conciliar para el apostolado de los laicos.

4. El esquema sobre el ministerio de los sacerdotes

Durante la fase preparatoria, la Comisión de disciplina del clero y del pueblo cristiano, presidida por el cardenal Ciriaci y con el padre Berutti OP al frente de la secretaría, había elaborado cuatro esquemas, casi todos de carácter disciplinar. En diciembre de 1962, la Comisión conciliar se puso a rehacer los tres primeros, que trataban del clero, mientras que el cuarto, que se ocupaba de las asociaciones de fieles, se remitió a la Comisión para el apostolado de los laicos.

Sin embargo, la Comisión de coordinación, en la reunión de enero de 1963, y tras escuchar la relación de Urbani, decidió comunicar a la Comisión conciliar que convenía elaborar un solo esquema con tres capítulos: 1) sobre la perfección de la vida sacerdotal; 2) sobre el estudio de la pastoral; 3) sobre el buen uso de los bienes eclesiásticos. También propuso que se revisara el primer capítulo para resaltar los principios que rigen la vida del sacerdote, y que el capítulo segundo expusiera los métodos de la pastoral teniendo en cuenta la experiencia actual. En cuanto al capítulo tercero, debía reclamar, por ejemplo, un sustento material suficiente para los sacerdotes y subrayar su deber de abstenerse de las actividades comerciales[323]. Las cuestiones de los beneficios eclesiásticos deberían remitirse a la Comisión para la revisión del Código, mientras que el reparto del clero sería objeto de una «exhortación» aneja al decreto *De clericis*.

Comienza así un largo procedimiento que tendrá tres etapas y durará hasta la clausura del Vaticano II[324]. Las cuatro subcomisiones que vigilarán el cumplimiento de estas instrucciones en febrero y marzo de 1963, tendrán la satisfacción de ver aprobado el nuevo esquema por la Comisión de coordinación el 25 de marzo, salvo algunas indicaciones menores[325]. Después de las debidas formalidades, se enviará a todos los obispos del mundo invitándoles a hacer llegar sus observaciones a la Secretaría general del Concilio.

Esta etapa terminará en el gran debate de octubre de 1964, cuando aparece en la sala conciliar una corriente vigorosa que denuncia de forma radical la insuficiencia del esquema sobre los sacerdotes. En efecto, a raíz del «plan Döpfner» de enero de 1964, el texto había sido reducido a diez, y en seguida a doce breves proposiciones que los padres podían aceptar o rechazar, pero no enmendar. La votación *non placet* del 19 de octubre de 1964 acabó con el «plan» y con este procedimiento cuyo carácter expeditivo indignó al Concilio.

323. AS V/1, 191.

324. Estas tres etapas son recorridas esquemáticamente por J. Frisque, *Le décret «Presbyterorum ordinis»*, en J. Frisque-Y. Congar (eds.), *Les prêtres, formation, ministère et vie*, Paris 1968, 126ss; cf., también, R. Wasselynck, *Les prêtres: élaboration du texte de Vatican II*, Paris 1963, 17-34.

325. AS V/1, 260-265.

Todavía se desconoce cuáles fueron las circunstancias y factores que hicieron que el proyecto *De clericis* fuera a parar al lote de los esquemas más tardíos del Vaticano II, siendo así que los sacerdotes eran los colaboradores más cercanos a los padres conciliares e iban a ser los principales intermediarios a la hora de aplicar los grandes productos del Concilio. Los obispos estaban muy preocupados sobre todo por la revalorización de la función episcopal y por la emergencia de un nuevo laicado muy comprometido en el apostolado, y no supieron ver que el ministerio de los sacerdotes, en la hora del *aggiornamento*, necesitaba un enfoque doctrinal que fuera mucho más allá de las cuestiones disciplinares.

En este sentido, la maduración de los espíritus no se realizó de verdad en el Concilio más que después de una serie de acontecimientos, entre los que cabe señalar el fracaso público de un proyecto de mensaje a los sacerdotes, la promulgación de la *Lumen gentium* –algunos de cuyos párrafos podrían considerarse datos básicos[326]–, los contactos personales con los sacerdotes durante la segunda preparación y, finalmente, la concienciación sobre los fines pastorales del Concilio. Algunos testigos, como Jean Frisque, llegan a hablar de ¡«plena madurez» en 1965![327]. Esta breve enumeración sugiere *e contrario* todas las lagunas que aún forman parte de la intersesión de 1962-1963.

5. El proyecto sobre los seminarios

Se equivoca quien crea que el esquema sobre la formación de los sacerdotes suscitó menos interés que el del ministerio sacerdotal. Es evidente que ambos estaban muy unidos. Pero el tema de los seminarios seguía teniendo el prestigio que el concilio de Trento había dado a la sólida organización de esta institución. En un siglo como el XX, de cambios acelerados, era claro que la formación de los sacerdotes –que había sido objeto de un esquema preparatorio– tenía que experimentar un cambio adecuado. Llama la atención que los líderes de la corriente mayoritaria del Vaticano II hicieran de este último punto una de sus mayores preocupaciones.

El proyecto de constitución *De sacrorum alumnis formandis*, que el 22 de abril de 1963 se envió a los obispos de la Iglesia universal, era un texto ya expurgado de 27 párrafos y 16 páginas, como consecuencia de la decisión de la Comisión de coordinación de enero de 1963[328]. Este esquema se revisó después a tenor de las *animadversiones* que los obispos enviaron a Roma. Líderes como los cardenales Döpfner, Suenens y Lercaro, y oradores prestigiosos como los obispos Charue, Garrone, Hurley y Weber le dedicaron grandes discursos en el aula. Estas inter-

326. A este respecto, cf. Y. Congar, *Le sacerdoce du Nouveau Testament, mission et culte*, en J. Frisque-Y. Congar (eds.), *Les prêtres, formation...*, 249-251.

327. J. Frisque, *Le décret...*, 129-132; cf., también, J. Lecuyer, *Die Geschichte des Dekrets*, en *Das Zweite Vatikanische Konzil (LTK)* III, 128-131.

328. Cf. AS V/1, 198. Para los textos y comentarios, cf. Vocation 233 (enero de 1966), número especial: *Les prêtres dans la pensée de Vatican II*, 274 pp.

venciones se apoyaban normalmente en las experiencias personales que había tenido cada uno como formador de sacerdotes en sus respectivas diócesis. Pero, tanto en este esquema como en el del ministerio presbiteral, se estaba ya en una fase tardía del Vaticano II.

6. La declaración sobre los estudios universitarios y las escuelas católicas

Este proyecto, que forma parte del lote de esquemas conciliares enviados a los padres en abril y mayo de 1963, tendrá por delante un trayecto muy largo, pero logró sobrevivir, algo que no sucede en otros textos de la misma categoría. Originariamente, la Comisión preparatoria para los estudios y seminarios –dependiente de su homónima congregación romana– había hecho una primera redacción que constaba de siete capítulos y se centraba sobre todo en la escuela católica (marzo de 1962). Al recibir las observaciones de la Comisión central preparatoria en junio de 1962, la comisión propuso una versión enmendada, que obtuvo el parecer favorable de la subcomisión central de enmiendas. Este parecer favorable llegó a mediados de diciembre de 1962 a la Comisión conciliar, que había sustituido a la Comisión preparatoria, pero que seguía bajo la autoridad de los funcionarios de la misma congregación.

La Comisión de coordinación (enero de 1963) dio sus instrucciones después de oír la relación del cardenal Confalonieri. Decía que convenía redactar un esquema menos extenso que siguiera el orden de las materias del Código de derecho canónico para enunciar los grandes principios doctrinales y acompasar con ellos las normas pastorales. Para llevar a la práctica los principios se recomendaba hacer algunas instrucciones, y en lo referente a las materias del Código podía valer la reforma del mismo. En cuanto al segundo esquema, sobre la obediencia al magisterio, era preciso utilizar algunos de sus principios en el esquema *De ecclesia*[329].

En la segunda sesión de la coordinación, en marzo de 1963, el cardenal Confalonieri reconocía que se habían cumplido bien las recomendaciones que se habían dado a la Comisión conciliar. Pero el texto podía ser aún más persuasivo si se lograba eliminar todo tipo de tonos polémicos inadecuados en un texto conciliar cuya enseñanza tiene una finalidad pastoral[330]. Pero el texto sobre las escuelas católicas experimentaría aún una profunda remodelación hasta convertirse, en 1964, en una declaración sobre la educación cristiana. Pero, antes de esto, el esquema que recibieron los obispos en la primavera de 1963, constaba de una introducción que insistía en el deber y en el derecho de la Iglesia en la educación. Las tres partes del proyecto trataban: 1) de los derechos fundamentales de la persona, de la familia, del Estado y de la Iglesia; 2) de la escuela en general y de la escuela católica en particular; y 3) de la importancia de las universidades católicas.

329. Cf. AS V/1, 199.
330. Cf. AS V/1, 243-246.

4. *Del Concilio al cónclave*

Es posible que muchos hayan pensado, y algunos lo han llegado a decir, que el cierto caos con que se procedió en el primer periodo del Concilio se debió en gran parte a la pasividad de Juan XXIII, propenso a dejar hacer y a dejar pasar, pero también a la falta de perspicacia en la presidencia.[331]. Sea lo que fuere, creemos que este papa, muy respetuoso con la libertad de los demás, quiso que fueran los obispos los que dieran con su propio camino, que los responsables de la curia adquirieran experiencia y, por encima de todo, que el Espíritu Santo actuase a fondo en esta fase de maduración de las conciencias. La consecuencia fatal del desorden del otoño de 1962 serán las incertidumbres y la confusión que caracterizarán el comienzo de la intersesión. Pero parece que, para Juan XXIII, la transición de diciembre de 1962 es un giro decisivo. Las intervenciones decisivas que se producen desde el 5 de diciembre de 1962 (con el *Ordo agendorum tempore quod inter conclusionem primae periodi Concilii oecumenici et initium secundae intercedit*) hasta el 6 de enero de 1963 (con la carta *Mirabilis ille*) indican más claramente que antes la orientación que el pontífice quiere dar a este Concilio, cuyo audaz proyecto había brotado de su corazón de pastor.

Durante el mes de diciembre el papa no deja de insistir en el mismo tema, es decir, en la necesidad de llevar a buen fin el Concilio iniciado con espíritu de renovación. El 12 de diciembre subraya la importante experiencia que se había conseguido ya desde otoño: «Han bastado algunas semanas para ver que la luz del Señor se ha manifestado visiblemente»[332]. Algunos partidarios de los esquemas preparatorios han podido creer que lo que cambió tan bruscamente fue la propia actitud de Juan XXIII. Pero, si es así, lo único que puede significar es que esa gente no había percibido el espíritu de renovación tan presente en el discurso de apertura del papa en octubre de 1962, al que Juan XXIII se refirió después repetidamente[333]. El giro de diciembre de 1962 es, pues, «decisivo», no en su contenido, pero sí en su forma más directa y más incisiva, que pone en movimiento nuevas funciones y otro *équipe* dirigente. Juan XXIII mantenía que la fase de maduración que había acompañado el «desorden» de los primeros meses ya había terminado y que ya había que salir de esa cierta confusión. En el trasfondo de este giro está, sin duda, la presión del tiempo. Se sabe que la enfermedad del papa se hace evidente de forma repentina, hacia finales de noviembre[334]. Es ahora cuando el papa,

331. Los hechos son bien conocidos: la modificación del *quorum* para elegir las comisiones, la asimilación del secretariado de Bea a las comisiones, el desbloqueo de la paradójica votación sobre el *De fontibus*, la creación de una comisión mixta que no preveía el reglamento, la tardanza en anunciar la inclusión en el orden del día de todos los temas a tratar en el Concilio, etc. Cf. G. Alberigo, *Giovanni XXIII e il Vaticano II*, en *Giovanni XXIII*, Roma-Bari 1987, 211-243.

332. DMC V, 318.

333. Es interesante subrayar que V. Fagiolo es de los que defienden que, al clausurar el primer periodo, el papa quiere dar una nueva orientación al Vaticano II. Cf. V. Fagiolo, *Il card. A. Cicognani e mons. Felici*, en *Deuxième...*, 236.

334. Cf. L.-J. Suenens, *Souvenirs...*, 69-71.

informado sobre el funesto diagnóstico, decide trasladar el comienzo del Concilio de mayo a septiembre[335]. Y es también ahora cuando el grupo de cardenales, que se ha reunido repetidamente en el colegio belga, prepara con consultas mutuas su discurso programático de comienzos de diciembre[336]. Unos días después, las dos alocuciones del papa Juan, que clausurarán el primer periodo, permiten percibir la emoción del anciano que, como Moisés, ve a lo lejos la tierra prometida, pero sabe que no entrará en ella.

En estas circunstancias especiales, el periodo situado entre la epifanía y pentecostés de 1963 será para el papa Juan mucho más que una intersesión. Será el tiempo de la prueba personal y del sacrificio aceptado por el éxito de la obra del Concilio. Desde el punto de vista histórico, es evidente que las medidas tomadas por el papa de cara a una segunda preparación influían determinantemente en la intersesión. La carta *Mirabilis ille*, del 6 de enero, que está dirigida a cada uno de los miembros del Vaticano II, es la «carta» que regirá la transición hacia el segundo periodo de actividad conciliar. Tres son los temas más importantes que Juan XXIII quiere resaltar en ella: 1) la cooperación efectiva que todos los que han regresado a sus sedes deben realizar manteniendo el contacto con la dirección central del Concilio; 2) la necesidad de que tanto el clero como los laicos estén cada día más disponibles y preocupados por contribuir al éxito del Concilio; y 3) el programa del Concilio debe tener una orientación lo más amplia posible y abarcar a todos los cristianos y a todos los hombres.

El deseo de mantener alerta a los obispos que han dejado Roma para proseguir sus tareas en sus diócesis y la voluntad de asociar lo más posible a la periferia a los trabajos del centro, dan un claro colorido a esta carta que dirige el papa a sus «hermanos» en el episcopado a comienzos de enero de 1963. Aunque en el centro no todos tienen estos sentimientos de fraternidad, la actitud de Juan XXIII a este respecto será una fuente de inspiración[337]. La carta aludida tuvo al menos una consecuencia muy clara y significativa, a saber, «hacer explícita y definitiva la simbiosis entre el papa y la gran mayoría del Concilio»[338].

En cuanto a la segunda preparación del Concilio, Juan XXIII sabía que tenía el tiempo contado. Cuanto más tiempo pasaba, más impaciente estaba porque se en-

335. G. Alberigo, *Giovanni XXIII e il Vaticano II...*, 222.

336. L.-J. Suenens, *Aux origines...*, Para medir el impacto en la opinión pública de entonces, cf. también J. Pellissier, en «La Croix», 6 de diciembre de 1962, p. 4.

337. Un incidente periodístico puede aclarar este asunto. Cuando la conferencia de lengua alemana y de los países escandinavos examinó los esquemas de la «segunda preparación» en Fulda, en agosto de 1963, algunos periódicos italianos publicaron comentarios desagradables que dudaban de las intenciones y de la serenidad de los participantes en ese encuentro, como si se tratase de una conspiración. El cardenal Frings hizo inmediatamente una declaración pública desmintiendo esas acusaciones. Dijo que el trabajo realizado por los obispos respondía exactamente a las instrucciones que les había dado reiteradamente el papa y que, por tanto, estaba inspirado por él (Katholiek Archief 18 [1963] 1007-1010).

338. G. Alberigo, *Giovanni XXIII e il Vaticano II...*, 229.

viaran a los padres conciliares los esquemas revisados, según su autorización del 22 de abril. Una semana más tarde, la secretaría de Estado anuncia a los obispos que hará todo lo posible para enviarles cuanto antes los doce esquemas que ya están listos. A principios de mayo, Juan XXIII no se da cuenta de que todavía no se ha hecho el envío prometido y encarga a Cicognani que haga llegar a los obispos un nuevo mensaje (el 9 de mayo). Pero Felici sólo enviará los seis primeros esquemas el 21 de mayo[339].

a) *Los últimos tres meses*

Los acontecimientos que caracterizan los tres últimos meses del pontificado de Roncalli influyen directamente no sólo en el cónclave de julio de 1963, sino también en la prosecución del Concilio. Entre ellos, está sobre todo el giro de la vida política italiana a comienzos de 1962 al consolidarse una línea de centro-izquierda[340], y seguidamente las elecciones del 28 de abril de 1962. En segundo plano, está también el desinterés de Juan XXIII por los avatares políticos italianos en general y por la Democracia cristiana en particular. Al margen de la interpretación que se quiera dar a este acontecimiento, sus consecuencias fueron importantes[341]. En una carta del papa a monseñor Capovilla el 9 de julio de 1962, está esta confidencia:

> Desde que hace cuatro años el papa Juan se encuentra en el ejercicio de sus responsabilidades, nunca ha tenido, ni tomado, ni aprovechado la más mínima ocasión para abandonar su reserva en ningún encuentro con personas de gobierno de derecha o de izquierda, o interesadas de algún modo en la contienda. Todo esto a ejemplo del antiguo patriarca Jacob, que en medio de sus hijos de izquierda y de derecha, se contentaba con mirar, sufrir y callar: «Pater vero rem tacitus considerabat» (Gén 37, 11)[342].

Precisamente en este contexto surge uno de los tiempos fuertes del pontificado de Roncalli. Es el premio de la paz que la Fundación internacional Balzan, con el apoyo de sus miembros soviéticos, decide otorgar a Juan XXIII el 1 de marzo de 1963. Unos días después, el papa recibe al presidente de la república italiana, representante de la Fundación, para decirle que le será grato recibir el premio como homenaje a la acción de la Iglesia a favor de la paz. El tenor general de este dis-

339. R. M. Wiltgen, *The Rhine...*, 70-72; G. Caprile II, 417-419.
340. Cf. una crónica detallada en *Les catholiques italiens à l'épreuve de la politique*: «ICI» 192 (15 de mayo de 1963) 15-23.
341. En una investigación histórica muy importante, Riccardi señala que la elección de Tardini como secretario de Estado representa volver a la línea de Gasparri, que trató de desenganchar a la Iglesia del terreno político. El nombramiento de Tucci SJ como director de «La Civiltà Cattolica» y la revuelta que siguió van en el mismo sentido (A. Riccardi, *Dalla Chiesa di Pio XII alla Chiesa giovannea*, en *Papa Giovanni*, 142-143.
342. A. Riccardi, *Dalla Chiesa di Pio XII...*, 145.

curso del 7 de marzo a favor de la «neutralidad política» de la Iglesia causó sensación, así como la audiencia personal que Juan XXIII concedió ese mismo día a Alexis Adjubei, director de «Izvestia» y yerno de Kruschev[343]. Estos dos hechos no sólo impresionan a la opinión pública, sino que producen también consternación en los círculos eclesiásticos romanos, obsesionados con la política italiana. En los círculos curiales ligados a los grupos conservadores italianos, la reprobación es general y se percibe sobre todo en los intentos de «L'Osservatore Romano» y de la Radio Vaticana de no dar cobertura informativa a la audiencia de Adjubei e incluso de hacerla desaparecer por completo[344].

Unas semanas después sucede otro hecho importante, nada menos que la publicación de la encíclica *Pacem in terris,* promulgada el jueves santo de 1963. El papa Juan enseña a no buscar salvación ni protección en las instituciones humanas, sino a actuar en ellas como un fermento incorruptible de inspiración cristiana. El papa quiere mirar al futuro y recuerda que los «signos de los tiempos» son capaces de anunciar el crepúsculo de una era ya superada por unas exigencias cada vez más radicales de justicia[345]. Esta encíclica contribuye a renovar el estilo de la doctrina social de la Iglesia y a ampliar los horizontes en el terreno internacional. Cuando se vuelve a trabajar en el esquema XVII es evidente que hay que revisar el texto a someter al Concilio teniendo en cuenta la *Pacem in terris.*

Finalmente, el resultado de las elecciones italianas del 28 de abril de 1963, que reflejan un retroceso de la Democracia cristiana y un avance del partido comunista, llevan al paroxismo a los descontentos de los círculos curiales más influyentes. Se reprocha a Juan XXIII de hacer el juego al partido comunista italiano tanto con sus discursos como con sus silencios. El centro de una campaña de auténticas críticas al anciano pontífice es su discurso del 7 de marzo, donde se le acusa de hacer una interpretación laxa del marxismo, pero también se reprochan sus silencios por no haber apoyado las intervenciones del episcopado italiano en la campaña electoral. Para algunos cardenales de la curia, sus silencios han hecho todavía más mal que sus discursos. Suenens dirá más adelante: «Juan XXIII ha sufrido mucho al

343. Volveremos más ampliamente sobre esto cuando tratemos de la liberación de monseñor Slipyi y de una nueva política en el este. Cf. «DC» 60 (1963) 420-425. Para la entrega del premio Balzan por la paz el 10 de mayo de 1963, seguida de una visita del papa al Quirinal, cf. *ibid.*, 713-724.

344. Cf. la crónica de R. Rouquette: Études 96 (1963) t. 317, 240-244. Analiza los síntomas de cambio en el Kremlin, ahora menos hostil a la Iglesia católica: «Parece como si el Kremlin constatara que el catolicismo no es un factor de guerra internacional y que, en cierto modo, puede contribuir a limitar los riesgos inimaginables de un conflicto atómico». Rouquette sostiene que el envío de observadores ortodoxos rusos no puede haber sucedido sin la aprobación del Kremlin. El papel de intermediarios que han desempeñado estos observadores no ha sido despreciable.

345. El eco atento y favorable que suscitó este documento en todos los ambientes hace que la escucha del pontífice romano se extienda a los gobiernos de todos los grandes países y a los representantes de todas las religiones mundiales, pero a la vez suscita reacciones hostiles en los círculos conservadores de Occidente como, por ejemplo, en Alemania e Italia.

ver que se le acusaba en la curia de ser el responsable del triunfo electoral del comunismo en Italia»[346].

Los observadores y cronistas no italianos en el Concilio mostraron su estupor al constatar la influencia que la coyuntura política interna tenía en Roma no sólo en la toma de posición de algunos sectores de la curia durante el Vaticano II, sino también en la sorprendente interpretación que se hacía de las orientaciones del Concilio. Y, si el historiador del Vaticano II presta atención a la política italiana de ese momento, no se le puede acusar de seguir una pista falsa. De hecho, tanto en el pasado como todavía en tiempos del Concilio, era muy frecuente que las intervenciones romanas destinadas a la península tuvieran un eco indebido en la Iglesia universal. Lo que perseguía Juan XXIII era justamente recuperar la credibilidad de la vocación universal de Roma. Y, en este sentido, el Concilio ha tenido un influjo directo. Italia, considerada un «escabel del papado», se dispone a ocupar un lugar en un panorama más internacional[347]. Mientras en Italia el sector conservador de la prensa, del episcopado y de la política interior tendían a encuadrar ciertas orientaciones del Concilio en el estrecho círculo de la política interna, la preparación del Vaticano II y su primer periodo ampliaban el horizonte de atención de los católicos abiertos, superando las fronteras italianas en aras de una perspectiva cada vez más universal.

b) *El plebiscito*

La tarde que clausuraba la celebración de pentecostés, el papa Juan sucumbe a la enfermedad que desde hacía tiempo minaba su organismo[348]. Durante su pontificado, pentecostés había sido siempre una fiesta muy significativa para él. Todavía el 20 de mayo de 1963 había enviado al episcopado católico la exhortación

346. L.-J. Suenens, *Souvenirs...*, 94. El episcopado italiano creyó necesario bajar a la arena política y el 12 de marzo había publicado una declaración que invitaba a los católicos –en términos velados, pero claros– a votar al partido democristiano. Esta declaración, publicada por el «OssRom» del 14 de marzo de 1963, iba acompañada de comentarios favorables a esta actitud política, y fue sobre todo un artículo, firmado con las iniciales de R. Manzini, director del periódico vaticano, el que desató un espíritu de cruzada. La Democracia cristiana perdió 13 escaños en la Cámara y el partido comunista ganó 26 (cf. «OssRom» del 30 de marzo y del 7 de abril de 1963).

347. Cf. el artículo de los redactores de la revista veneciana «Questitalia»: *En Italie, l'ouverture à gauche*: Esprit 31 (1962) nn. 7-8, 142.

348. El papa enfermo apareció por última vez el 22 de mayo en la ventana del su estudio y recitó con la multitud la *Salve regina*. El «OssRom» publicó el 28 de mayo el primer parte médico, que hablaba de una heteropatía gástrica que venía padeciendo el santo padre ya desde hacía más de un año. El 29 de mayo por la tarde, el papa pareció mejorar sensiblemente, pero se agravó bruscamente en la noche del 30 al 31 de mayo. En la mañana siguiente recibió el sacramento de los enfermos y con una voz clara y firme volvió a ofrecer su vida por el éxito del Concilio, cuya obra, apenas iniciada, llegaría a su cumplimiento. Juan XXIII murió el lunes, 3 de junio, a las 19, 45, unos minutos antes de celebrarse en la plaza de San Pedro una misa por sus intenciones ante una gran multitud. Su pontificado había durado cuatro años, siete meses y una semana.

apostólica *Novem per dies* para iniciar la novena de pentecostés y alegrarse por los progresos realizados en la preparación de la próxima reapertura del Concilio[349].

La agonía de Juan XXIII, que duró tres días interminables, se siguió hora a hora mediante la información de las cadenas de radio de todo el mundo. La última fase de la enfermedad que acabó con el papa muestra de repente que la opinión pública mundial, sin distinción de opiniones, estaba en estado de alerta. Se descubre que la acogida amorosa de un papa amable se ha extendido de la *Urbs* al *orbis*, de la ciudad de Roma al mundo entero. Fue como un maremoto de simpatía. La celebración de los funerales fue transmitida por televisión y conmovió tanto a los creyentes como a los no creyentes. Fue un verdadero plebiscito sin precedentes en la historia del papado, que desconcertó a la curia romana, pues sólo tres semanas antes su ala derechista había orquestado una campaña contra un papa que promovía una política de distensión que sólo podía favorecer, según ellos, a las fuerzas de izquierda. La oposición encubierta o manifiesta había sido suscitada también por la apertura de Juan XXIII a las Iglesias no católicas y por su deseo de asociar a los obispos al ejercicio de la autoridad en la Iglesia. Lo que más desconcertaba a estos hombres de curia era la unanimidad del homenaje, porque provenía tanto de los círculos conservadores como de los progresistas.

En los círculos vaticanos no se imaginaban que este personaje tan campechano, que no escondía sus orígenes campesinos ni sus lagunas intelectuales, fuera a conseguir un ascendente tan enorme. La apertura global que proclamaba el papa Juan sólo podía significar que la Iglesia abandonaba una política de poder. A los dirigentes romanos les llegaba, pues, la hora de hacer un examen de conciencia: ¿cómo explicar el éxito tan grande de una actitud de debilidad como la de Juan XXIII? Los testimonios de la época decían que el papa muerto hablaba todavía más fuerte que cuando estaba vivo[350]. Todos ven en este plebiscito un acontecimiento de extraordinaria importancia que influirá mucho en el cónclave y luego en la continuación del Concilio. Otro elemento relevante en vísperas del cónclave fue el elogio del papa difunto que pronunció el cardenal Montini en la catedral de Milán, sobre todo esta frase: «Si queremos mantener aún nuestra mirada clavada en la tumba ya sellada, podríamos hablar de su herencia, que esta tumba no puede contener, del espíritu que ha infundido en nuestro tiempo y que la muerte no podrá ahogar»[351].

349. Recuérdese también el pentecostés de 1960, que con el motu propio *Superno Dei nutu* constituye la apertura de la fase preparatoria del Concilio. En 1961, Juan XXIII, en una carta apostólica, pide que se ore por el Concilio el día de pentecostés, y en 1962 recuerda que el Concilio renovará la aplicación de las promesas de pentecostés.

350. Frase de un perito conciliar que en ese momento volvía de Roma. Cf. J. Grootaers, *Diarium*, cuaderno 9, 1182-1183. Congar describe en su *Journal* el inmenso eco de la muerte del papa: «Se ha creado una especie de unanimidad extraordinaria». Para Congar estaba claro «que el factor más decisivo no son las ideas sino el corazón».

351. G. B. Montini, *Discorsi e scritti sul Concilio (1959-1963)*, Brescia 1983, 218. Se recordó entonces la toma de posición de Montini al final del primer periodo, el 5 de diciembre de 1962, en un discurso que tuvo mucho eco y que muchos interpretaron como un programa para el próximo cónclave (AS I/4, 291-294).

c) *De un concilio a un cónclave*

Concilio y cónclave son dos instancias de concertación que, a pesar de sus diferencias esenciales, presentan algunos aspectos equiparables en el sentido de que son momentos privilegiados de libertad de expresión y de colegialidad en un ámbito de estructuras rígidas y monárquicas. El cónclave va siempre precedido o acompañado de un ejercicio de evaluación en el que se trata de hacer un balance de los beneficios y pérdidas del pontificado que ha finalizado. Al morir Juan XXIII nadie sabía hasta qué punto se inspiraría esta evaluación en el dinamismo conciliar que estaba claramente presente en todos los espíritus. En su discurso *De eligendo pontifice*, monseñor A. Tondini se opuso explícitamente al optimismo del papa difunto y sugirió que se aplazara la prosecución del Concilio para que pudieran madurar más las cuestiones que estaban sobre el tapete.

Resumiendo, podríamos decir que la prosecución normal del Vaticano II fue lo que estuvo en juego entre el partido «conciliar», que incluía, por ejemplo, a los cardenales de la periferia, y los conservadores, que buscaban un pontificado que pasara página. En vísperas del cónclave, algunos temían que la diferencia de acento entre este cónclave y el Concilio (suspendido provisionalmente) era una amenaza para el Vaticano II[352]. Y si, en el sexto escrutinio, Montini consigue, por fin, superar los dos tercios de los votos, es a cambio de algunas concesiones a algún que otro tránsfuga del bloque curial y apoyándose en una mayoría ocasional e híbrida[353]. Si bien es verdad que la elección de Montini fue más el resultado de un compromiso que un acto de audacia en busca de cosas nuevas, es claro que el cónclave de junio de 1963 ha podido constituir una hipoteca para el tenor y el nivel de la continuación del Concilio. Podríamos resumir la situación diciendo que estamos más ante una modernización (de las estructuras) que ante una reforma en profundidad[354]. La parte positiva de la elección de Montini está, evidentemente, en la apertura intelectual del nuevo papa ante los grandes movimientos de la renovación litúrgica, ecuménica y teológica llamada a inspirar a los grandes textos que se están gestando en el Vaticano II. Otro aspecto positivo es también la disponibilidad de Montini a estudiar y reformar las deficiencias de los servicios de la curia.

352. Es preciso subrayar la gran diferencia de «tonalidad» entre el Concilio y el cónclave. Mientras el cónclave cuenta con 55 cardenales europeos de un total de 82, en el Concilio sólo un tercio de sus miembros proceden de Europa. Se podía decir, pues, que el Concilio estaba más cerca –o menos lejos– que el cónclave de las realidades del mundo contemporáneo. Además, en el cónclave casi un tercio son cardenales italianos mientras que en el Concilio sólo una quinta parte de los obispos son italianos. Tampoco hay que olvidar que, en 1962-1963, el porcentaje de obispos italianos comprometido en la aventura conciliar era mínimo.

353. Cf. G. Zizola, *Quale papa?*, Roma 1977, 160-172. Zizola dice que Cicognani y Ottaviani ayudaron a conseguir el apoyo de los votos conservadores que fueron al final decisivos en favor de Montini, porque frente a los riesgos de elegir a un radical como Lercaro, la candidatura del arzobispo de Milán les parecía un mal menor.

354. *Ibid.*, 169-170. El abandono de la candidatura de Lercaro en beneficio de la postura generalmente reformista de Suenens puede haber comportado la reducción de los proyectos de la revolución roncaliana.

Un influjo constructivo de este cónclave en el desarrollo posterior del Concilio fue la reorganización estratégica que llevó a cabo Pablo VI antes de finalizar la intersesión, sobre todo creando el colegio de los cuatro moderadores para resolver el problema de una autoridad conciliar policéfala. Pero las cicatrices del Concilio no se cerrarían tan pronto[355].

5. *Del cónclave al Concilio*

a) *El exordio de Pablo VI*

El papel del cardenal Montini durante el primer año del Vaticano II debe interpretarse desde su situación particular en la Iglesia italiana. En tiempos de Pío XII, la posición del arzobispo de Milán había sido la de un personaje marginal[356]. Con la llegada de Juan XXIII, Montini se convierte en el primer cardenal del nuevo pontífice y es llamado para formar parte del comité directivo del organismo que representaba entonces al episcopado italiano. Ahí participa activamente, pero ya es tarde cuando interviene en la fase preparatoria oficial.

Cuando comenzó el Concilio, Montini y Lercaro son prácticamente los únicos prelados italianos bien conocidos por los obispos extranjeros que llegan a Roma. Montini era uno de los pocos italianos personalmente comprometidos en el movimiento ecuménico y en la renovación eclesiológica preconciliar[357].

Se sabe que el papel de Montini durante el primer periodo es de mucha discreción, menos cuando en diciembre de 1962 se solidariza con Suenens, Lercaro y Döpfner para proponer una reformulación del programa conciliar. También se recuerda su intervención en el debate sobre la liturgia. Sin embargo, durante los seis primeros meses de la intersesión, el arzobispo de Milán no ahorra esfuerzos para asociar lo más posible a su diócesis al acontecimiento del Concilio[358]. Aprovecha cualquier ocasión para dirigirse a su clero y a sus fieles sobre este tema: la semana para la unidad de los cristianos (enero de 1963), una reunión de estudio para sacerdotes (febrero, en Varese), las ordenaciones sacerdotales (10 de marzo), la celebración del domingo de Ramos y la jornada de las

355. *Ibid.*, 172.

356. En cuatro años, Montini sólo asiste a dos reuniones de la Conferencia de los obispos presidentes de las regiones conciliares italianas presididas por el cardenal Siri. Cf. J. Grootaers, *L'attitude de l'archevêque Montini au cours de la première période du Concile*, en *G. B. Montini, arcivescovo di Milano...*, 264-266.

357. Hay que tener en cuenta la desproporción entre el número de obispos italianos presentes en el Vaticano II –alrededor de 400– y su participación en las actividades conciliares en el momento de la apertura, pues en el conjunto de las comisiones sólo había 19 italianos entre varios centenares de elegidos.

358. Cf. sobre todo la «Rivista diocesana milanese» (1963) 117-119, 368-369, 388-389, 467-471, y un texto aparecido en el periódico «L'Italia» del 30 de junio de 1963.

vocaciones eclesiásticas (abril) y, finalmente, el célebre homenaje a Juan XXIII en la catedral de Milán[359].

Como le pasó a Lercaro, también Montini se vio excluido de la preparación oficial del Concilio. Sólo participó en las reuniones de la Comisión central preparatoria, donde el arzobispo de Milán encontró un auditorio mejor dispuesto para con él, porque tenía carácter internacional. Y es que la curia romana, principal inspiradora de la fase preparatoria, había dado las espaldas a las fuerzas de la renovación en Italia[360].

A este respecto es realmente luminosa la última de las siete «cartas» que Montini escribió a sus diocesanos a finales de 1962 y que se publicó algunos días antes de su gran discurso en el aula conciliar. Montini solía ser muy reservado, pero en este escrito no duda en hacer un inventario muy crítico de los errores cometidos durante la preparación del Vaticano II. Algunos temían quizás que se prolongara estérilmente un debate muy confuso. Y Montini manifestó su confianza en la próxima y nueva orientación del Concilio: «La segunda sesión avanzará más ágilmente, porque el material se concentrará en algunos esquemas más breves, motivados por necesidades actuales y pastorales. Y de este modo, el Concilio llegará, con gran respiro, al umbral de su tema capital, el tema de la Iglesia».

A la vista del papel tan relevante que el cardenal Montini desempeñó en la reorientación del Vaticano II en vísperas de la interscsión, parece que lo lógico sería encontrarlo en la Comisión de coordinación que comienza en enero de 1963. Pero nada de eso. Ya hemos dicho cuáles fueron las circunstancias en que Juan XXIII puso a la nueva «supercomisión» bajo la autoridad del cardenal secretario de Estado. Sobre la situación marginal en que se mantiene a Montini y Lercaro entre enero y junio de 1963 caben varias interpretaciones. A falta de indicaciones claras, se puede suponer que está relacionada con el próximo cónclave. Es cierto que, en los círculos de la mayoría conciliar, a Montini se le tenía generalmente por el «delfín» de Juan XXIII. En cuanto a Lercaro, recordemos que durante la intersesión desarrolló una gran actividad en la Comisión para la liturgia y presidía una de sus subcomisiones. ¿Es ésta la auténtica razón por la que se le excluyó de la Co-

359. La alocución de Montini el 10 de marzo de 1963 sobre «la función indispensable del sacerdote», texto tomado de una grabación, es el texto que mejor muestra el profundo significado que Montini descubre en el gran acontecimiento del Concilio: «Mirad, es la Iglesia que se está buscando a sí misma, que está haciendo un esfuerzo grande y conmovedor por definirse, por comprender qué es en sí misma. [...] Pero no se busca sólo a sí misma, también busca al mundo». La Iglesia quiere recuperar la fuerza profética para decir al mundo las palabras que pueden corregirlo. Y lo hace «leyendo las necesidades del mundo, mirando las carencias, las necesidades, las llagas, los sufrimientos y las esperanzas que anidan en el corazón de la humanidad» (*Discorsi dell'Arcivescovo di Milano: al clero (1957-1963)* IV, Milano 1963, 73-80). Este texto magistral y apasionado, pero de pasión contenida, impresionó mucho en su momento. No es irrelevante que Chenu lo incluyera en la conferencia que pronunció en Roma, en 1965, sobre el esquema XIII (cf. el texto en M.-D. Chenu, *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966, 12-13).

360. No es pequeña paradoja ver cómo dos arzobispos italianos tan eminentes como Montini y Lercaro, con gran prestigio en el exterior, que estaban orillados por los responsables de la Conferencia episcopal italiana y por los que preparaban el concilio Vaticano II, se convirtieron en seguida en líderes del Concilio casi nada más empezar.

misión de coordinación? No es seguro. Pero, sea lo que fuere, lo cierto es que en el cónclave del 20 y 21 de junio ambas candidaturas tuvieron muchos votos. Y cuando el 21 de junio es elegido Montini, suscita grandes esperanzas en la corriente mayoritaria, mientras que entre los líderes de la minoría conciliar y de la curia romana los temores son grandes y la consternación inmensa[361].

Dos son las hipotecas que parecían pesar en el comienzo de un pontificado que surge durante la suspensión de un concilio complicado. En primer lugar, y sobre todo, la popularidad universal del papa desaparecido, con una cota tan alta, que parecía capaz de aplastar a un sucesor con perfil de intelectual y, por tanto, menos decidido. Se sabía, además, que Montini, que había pasado más de veinticinco años en Roma, en la Secretaría de Estado, iba a reformar la curia para convertirla al Concilio, alejándose en cierto modo de la herencia de Pío XII, una figura eminentemente paternal, a la que, a pesar de todo, él seguía muy unido. Así pues, parecía que Montini iba a ser en cierto modo poco solidario con sus antiguos colegas. Se ha dicho reiteradamente que Pablo VI se caracterizaba por un temperamento que tendía al «justo medio», es decir, a soluciones de compromiso. Si se considera globalmente su pontificado, es posible que no merezca este juicio que parece crítico, pero nos parece indiscutible que en sus primeros meses de pontificado muestra cierta indecisión, que ahora se ve mejor que entonces.

Se puede, pues, suponer que las consecuencias de un cónclave muy difícil y que los compromisos –más o menos informales– que entonces se asumieron ante dos campos adversos que apostaban por el Concilio, influyeran en las incertidumbres del nuevo papa y pudieran disminuir su libertad de movimiento. Lo que es claro, en todo caso, es que el «estado de gracia» del nuevo papa durará poco, al menos en lo referente a la reorganización fundamental de las estructuras conciliares que los líderes de la mayoría esperaban que emprendiera muy probablemente después del cónclave. Pero, aun así, los diez primeros días siguientes a la elección del cardenal Montini fueron fulgurantes. Ya al día siguiente dirige al mundo un primer mensaje, pronunciado en la Capilla Sixtina ante 79 cardenales. En él se compromete claramente a convertir la «continuación» del Vaticano II en la «parte preeminente» de su pontificado: «Ésta será la obra principal en la que pensamos gastar todas las fuerzas que el Señor nos ha dado»[362].

El 27 de junio Pablo VI fija la fecha de la reapertura del Concilio para el 29 de septiembre –que parece muy pronto–, y el 30 de junio, el día de su coronación, pide a Dios que el gran acontecimiento del Concilio, que debe proseguir, confirme la fe en la Iglesia y la presente rejuvenecida a los hermanos cristianos separados para que les sea atrayente y fácil su incorporación sincera al cuerpo místico de la única Iglesia católica[363].

361. Para los círculos curiales de derechas, Montini es una especie de «izquierdoso». Educado en un clima antifascista, lo que más se le reprochaba era haberse posicionado públicamente contra el régimen franquista en España.

362. IdP, I, Roma 1964, 13.

363. *Ibid.*, 38.

Este primer periodo incluye también la tercera sesión de la Comisión de coordinación del 3 y 4 de julio, que aún se reúne según las normas de coordinación de Juan XXIII, y su orden del día sigue totalmente las líneas de acción de enero y marzo. Surgen al mismo tiempo proyectos de reforma del Vaticano II de los que hablaremos más detalladamente.

La calma aparente que sigue a la euforia de estas dos semanas termina en la segunda mitad de agosto. Septiembre se caracteriza por una serie de medidas decisivas para la apertura de la asamblea conciliar: creación de un comité de prensa para el Concilio (que L'Osservatore Romano anuncia el 8 de septiembre), la carta *Quod apostolici muneris* dirigida al cardenal Tisserant, que enumera toda la reorganización de los órganos directivos del Concilio (12 de septiembre), publicación de la edición revisada del reglamento del Concilio (13 de septiembre), la carta *Horum temporum*, que Pablo VI envía a todos los obispos recordándoles los objetivos principales del Concilio (14 de septiembre) y, finalmente, la alocución del papa a la curia en vísperas de la reanudación de los trabajos, donde se habla de la reforma de los servicios de la curia, pero también del modo de que algunos obispos diocesanos participen en el gobierno de la Iglesia (21 de septiembre)[364].

El 29 de septiembre, al concluir este periodo de gran actividad y al terminar también la intersesión, Pablo VI pronuncia un discurso programático en la apertura del segundo periodo de la asamblea conciliar. En él, después de recordar el camino trazado por Juan XXIII, se detiene en los objetivos más significativos del Concilio, cuyo tema principal será la Iglesia, la conciencia que tiene de sí misma, su programa de renovación y de unidad, y su diálogo con el mundo contemporáneo[365].

La carta del 12 de septiembre a Tisserant contiene, como hemos dicho, una reorganización detallada de las estructuras del Vaticano II. Se refiere especialmente a la Comisión de coordinación, a la función de los *auditores* laicos, al Secretariado para los asuntos extraordinarios, a la presidencia y al colegio de los cuatro moderadores. Entre el conjunto de instrucciones, cuya preparación y promulgación caracterizan el comienzo del pontificado montiniano, hay una nueva estructura que llama especialmente la atención de los obispos y de la opinión pública: es la creación de los moderadores del Concilio, en número de cuatro, «a quienes daremos el encargo de dirigir los trabajos conciliares, que se alternarán en la ordenación de las discusiones de las congregaciones generales, dejando siempre a salvo la libertad de los padres conciliares, para que todo lo que se diga personalmente o en el conjunto esté más ordenado y sea más claro»[366].

Es evidente que la elección de los cardenales Suenens, Lercaro y Döpfner como moderadores representaba a la corriente mayoritaria, a la que podía hacer de contrapeso, como emanación de la curia, el nombramiento del cardenal Agagia-

364. *Ibid.*, 164-165, 167-169, 181-183.
365. *Ibid.*, 197-219.
366. *Ibid.*, 165.

nian, influyente prefecto de la Congregación de *Propaganda fide*. Recordemos a aquellos cuatro grandes oradores de diciembre de 1962 que fueron proponiendo, uno tras otro, los caminos a seguir para sacar al Concilio de la situación en que se encontraba. Suenens diseñó a grandes rasgos la reorganización a realizar, Lercaro llamó la atención sobre la necesidad de ser pobres a la luz del evangelio, Döpfner reclamó las exigencias doctrinales ante la realidad de la vida[367], y por fin Montini, el último en hablar, que acaba de ser elegido obispo de Roma.

La génesis de esta innovación, unida al conjunto de la reorganización, es la que lleva a descubrir compromisos y medidas a medias. Es una institución que originariamente se destinaba a hacer más eficaz y transparente a toda la estructura conciliar, pero también a dar al Vaticano II un rostro nuevo y más «conciliar». No es fácil establecer con certeza el calendario de su génesis. Otros autores lo han subrayado[368]. A tenor de la coincidencia de algunos indicios de ese periodo, originariamente se había pensado en un solo moderador que sería el legado del papa en el Concilio. Este título lo habría situado por encima de la curia. Pero después se habló ya de dos, de tres y, al final, de cuatro moderadores[369].

En opinión de Suenens, que parece que fue el primero a quien se consultó, el *moderamen* hace de *brain-trust* para pensar y realizar la línea general de esta asamblea numerosa y a veces desordenada. En Bolonia, el grupo en torno al cardenal Lercaro, también piensa que, si el Consejo de presidencia lleva la auténtica dirección del orden de los trabajos, la dirección política debe confiarse a los moderadores[370].

Durante los preparativos para el segundo periodo, la principal preocupación de Suenens y del entorno del Lercaro es conseguir a toda costa un reglamento interno para el colegio de moderadores[371]. Se pensaba que ese reglamento sería una sólida garantía de relaciones directas y de confianza con el papa así como el instrumento principal para asegurar una relación autónoma con la asamblea conciliar[372]. Hay que reconocer que esta forma ideal de entender los moderadores no se llevó a cabo en el segundo periodo del Concilio. El reglamento interno jamás fue pro-

367. R. Laurentin, *Bilan...*, III, 18-19. Este autor resume así: «Tres hombres con carácter e iniciativa, cuyas orientaciones habían sido claves para la orientación de la primera sesión».

368. G. Alberigo, *Concilio acefalo? L'evoluzione degli organi direttivi del Vaticano II*, en *Attese*, 214.

369. J. Grootaers, *Diarium*, cuaderno 27: Laurentin (6 de octubre de 1964). Según Suenens, Pablo VI esperaba que dirigieran el Concilio dos legados, Agagianian y Suenens, representantes de las dos tendencias; si se añadía otro más, sería Döpfner. El papa no habla de un cuarto legado, Lercaro, que se añadiría después (*Souvenirs*, 110).

370. J. Grootaers, *Diarium*, cuaderno 83, notas del 16 de septiembre de 1969; L.-J. Suenens, *Souvenirs...*, 110; G. Alberigo, *Concilio acefalo?...*, 214-216.

371. L.-J. Suenens, *Souvenirs...*, 111, y G. Alberigo, *Dinamiche e procedure nel Vaticano II. Verso la revisione del regolamento del Concilio (1962-1963)*: «CrSt» 13 (1992) 146-149, que publica el texto «boloñés» presentado por el sustituto Dell'Acqua a Pablo VI.

372. G. Alberigo, colaborador de Lercaro, y uno de los estudiosos más perspicaces de entonces, escribía: «Se trataba de crear un órgano que, incluso más allá de sus funciones normales, fuera capaz de formar un punto elástico de conexión y mediación entre la cabeza del Concilio, el papa, y el cuerpo de la asamblea, el episcopado universal, para lograr un diálogo lo más ordenado, libre y fructífero posible».

mulgado por Pablo VI, que al final pareció preferir cierta fluidez en las relaciones entre los distintos órganos directores del Concilio. El origen del proyecto del colegio de moderadores hay que situarlo a comienzos de julio[373]. Pero, entre julio y septiembre, Pablo VI se ve obligado a «contar con otras personas» y a reducir las competencias previstas[374]. El primer paso atrás fue por los argumentos de los canonistas, que aducían que el término «legado» sólo podía designar a un representante del papa fuera de Roma. Entonces se sustituyó por el de *moderator*, que designa al que dirige una asamblea[375]. Parece que, en agosto, Pablo VI estuvo a punto de renunciar al proyecto. Pero a continuación pareció que había decidido crear el *moderamen*, aunque con poderes restringidos[376].

Siguiendo paso a paso la estrategia diseñada por el cardenal Cicognani, confirmado por el nuevo papa en sus funciones de secretario de Estado, creemos tener una de las llaves que nos permiten acceder al trasfondo del acontecimiento. Esa estrategia consiste sobre todo en adelantarse, ante el papa recién elegido, a los posibles concurrentes en la reorganización del Concilio. En primer lugar, consigue que siga funcionando la Comisión de coordinación, que él preside, mientras dure el Vaticano II y que se suprima el Secretariado de asuntos extraordinarios[377]. Luego se amplía la Comisión de coordinación con el nombramiento de tres nuevos miembros: los cardenales Agagianian, Lercaro y Roberti. Esta ampliación se realiza tres semanas antes del 12 de septiembre, fecha en que se da a conocer el nombramiento de los cuatro moderadores. Gracias a esta ampliación, los cuatro moderadores pertenecen a la Comisión de coordinación antes de ser nombrados moderadores. Finalmente, el 31 de agosto se celebra por sorpresa una reunión de la coordinación, ampliada de ahora en adelante[378].

373. Testimonios coincidentes en J. Grootaers, *Diarium*, cuaderno 24: A. Prignon (24 de septiembre de 1964), que precisa: «Poco después la coordinación del 3 de julio»; cf. también cuaderno 83, nota del 16 de septiembre de 1969. Se encontrará confirmación de todo esto en los documentos que redacta Dossetti antes o después de una audiencia pontificia en la primera quincena de julio (cf. *Inventario dei Fondi G. Lercaro e G. Dossetti*, Bologna 1996, 101-102, en las signaturas del F-Dossetti 76, 258, 107).

374. J. Grootaers, *Diarium*, cuaderno 24: A. Prignon (24 de septiembre de 1964) y cuaderno 83: nota del 16 de septiembre de 1969.

375. R. Laurentin observa con razón que el correspondiente término francés evoca una función de inhibición, pero en buen latín indica una tarea más dinámica: el *moderator* de una nave es el piloto, el que gobierna el timón (cf. R. Laurentin, *Bilan*...III, 113).

376. J. Grootaers, *Diarium*, cuaderno 24: Prignon (24 de septiembre de 1964); cuaderno 40: Prignon (14 de octubre de 1965); cuaderno 83: notas del 16 de septiembre de 1969; L-J. Suenens, *Souvenirs*..., 113.

377. En la primera reunión de la coordinación bajo el nuevo papa, el 3 de julio de 1963, Cicognani dice de paso que se prorroga la Comisión de coordinación. El acta no refleja que esta decisión provocara ningún tipo de reacción entre los presentes, pero en realidad suponía una modificación radical de la organización que se había previsto en enero de 1963 y que se proponía vigilar mientras los obispos estaban ausentes durante la intersesión. En cuanto a los miembros de la Comisión *extra ordinem*, pasan o bien al Consejo de presidencia (elevado a 12 miembros), o bien a la Comisión de coordinación en su nueva fórmula (cf. AS V/1, 566 y la tabla aneja a este párrafo.)

378. Estará ausente la mitad de los diez miembros convocados con retraso. No es impensable que Suenens se saltara la reunión para no verse sometido a la autoridad del secretario de Estado, al no haberse establecido aún claramente el estatuto de los moderadores. También hay que subrayar que, en la reunión de la Comisión de coordinación del 26 de septiembre, Suenens no participara en

Esta reunión de finales de agosto es un momento clave porque provoca un duro debate sobre el estatuto de los futuros moderadores, aún sin nombrar...[379]. Una confrontación muy reveladora contrapone a dos posturas sobre la función de los moderadores: la de Cicognani, que los describe como «delegados del Consejo de presidencia o de la Comisión de coordinación», y la de Lercaro, que dice que «los cuatro son los portavoces del santo padre»[380]. Felici, que apoya a Lercaro, cree que la dirección efectiva pasará a los moderadores, pero Roberti defiende la tesis de que deberán actuar «como delegados de la presidencia»[381]. El arzobispo de Bolonia insiste en vano tratando de aclarar las relaciones entre la presidencia y los cuatro moderadores. La distancia entre las dos perspectivas es grande. Pablo VI no elegirá ni una ni otra, pues parece haberse decidido por una solución intermedia poco clara, y nombra a los cuatro *delegati seu moderatores Concilii*[382].

El último movimiento de Cicognani sobre el tablero de ajedrez del Concilio, tres días antes de la apertura del 29 de septiembre, es convocar a una reunión conjunta al Consejo de presidencia, a la Comisión de coordinación y a los moderadores para estudiar juntos las normas recién introducidas en el reglamento del Concilio y las cuestiones a tratar al reanudar las actividades. Este procedimiento se acerca al punto de vista que había defendido el secretario de Estado el 31 de agosto, según el cual el papel de los moderadores se situaba dentro de la Comisión de coordinación, de la que son «delegados»[383]. Adviértase que, de los cuatro moderadores, Lercaro era el único nuevo en la Comisión de coordinación (cf. tabla aneja). Se crea, pues, una situación tan ambigua que influye muy negativamente en la autoridad de los nuevos moderadores, situación que tanto Suenens como Lercaro habían tratado de evitar por todos los medios[384]. ¿Acaso no se podría decir que Cicognani mantuvo el timón con mano

un intercambio de opiniones sobre las competencias de los moderadores. Si es fiable el acta de la sesión, es el único moderador que se calla sobre un tema que le afectaba tan de cerca.

379. Es sorprendente, y según todas las apariencias, contrario a los usos de la curia, ver cómo el cardenal secretario de Estado organiza un intercambio de opiniones sobre medidas que se están preparando y que aún no han sido promulgadas por el papa. Con una carta del 6 de septiembre, Cicognani anuncia a Tisserant la creación de los moderadores, y, el 9 de septiembre, se lo comunica a Felici. La notificación oficial se produce el 12 de septiembre (cf. AS V/3, 693-694).

380. AS V/1, 647-649.

381. Es verdaderamente un poco surrealista ver cómo Cicognani cita una lista de «posibles» candidatos para el nuevo organismo: Suenens, Döpfner, Lercaro, Liénart, Agagianian, Ruffini y Roberti, cuando si se escucha a Lercaro se advierte que ya se sabe entre bastidores cuáles son los cuatro nombres.

382. Cf. la carta del 6 de septiembre de Cicognani a Tisserant, AS V/3, 693.

383. Reunión del 26 de septiembre en AS V/1, 685-694. Esta convocatoria se puede interpretar como signo precursor del *summit* que se convocará el 23 de octubre sobre las cinco cuestiones prejudiciales que los moderadores querían proponer a la asamblea. Será un *summit* en el que se podía esperar que los cuatro moderadores se hallaran en minoría. En vez de ser los «legados» del sumo pontífice, como señalaba el proyecto inicial, serían delegados de la Comisión de coordinación, al menos según el punto de vista que defendía Cicognani.

384. En su carta premonitoria del 19 de septiembre, Suenens suplicaba a Dell'Acqua que consiguiera instrucciones directas del papa antes de la reunión de la Comisión de coordinación del 25 de septiembre: «De otro modo nos veremos sumergidos en esta Comisión de coordinación, que corre el riesgo de decidir *in obliquo et ab extrinseco* problemas pastorales de vital importancia que deberán ser

firme consiguiendo en el momento oportuno un cambio de la Comisión de coordinación, en la que se sustentaba la autoridad conciliar? Un cambio de función de esta comisión que en adelante ya no se circunscribe al periodo de la intersesión, ampliación de sus miembros incluyendo a los futuros moderadores, ingerencia directa en la definición de los demás órganos directivos del Concilio. La acumulación de su función conciliar con el cargo más alto de la curia permitió al cardenal secretario de Estado anteponerse a los otros a la hora de reorganizar el Vaticano II en el otoño de 1963.

1962	1963
Bajo Juan XXIII	*Bajo Pablo VI*
SECRETARIADO DE ASUNTOS EXTRAORDINARIOS	COLLEGIUM PRAESIDIUM
Nombramiento 04/09/1962	Nombramiento 31/08/1963
	12/09/1963 (Tisserant)
	1 dimisión: Pla y Deniel
Cicognani (presidente)	3 nuevos miembros:
Siri	Siri
Wyszynski	Wyszynski
Montini	Meyer
Confalonieri	
Döpfner	
Meyer	
Suenens	
COMISIÓN DE COORDINACIÓN	COMISIÓN DE COORDINACIÓN
Nombramiento 06/12/1962	Nueva composición:
Cicognani (presidente)	Cicognani (presidente)
Liénart	Liénart
Suenens	Suenens
Spellman	Spellman
Döpfner	Döpfner
Confalonieri	Confalonieri
Urbani	Urbani
	Agagianian (nuevo miembro)
	Lercaro (nuevo miembro)
	Roberti (nuevo miembro)

MODERATORES

Agagianian (nuevo miembro de la Comisión de coordinación)
Lercaro (nuevo miembro de la Comisión de coordinación)
Döpfner (ya era miembro de la Comisión de coordinación)
Suenens (ya era miembro de la Comisión de coordinación)

examinados sobre todo en el grupo de los cuatro *in recto et ab intrinseco*». Le parecía oportuno no dar la impresión de que los cuatro «son una simple emanación de la Comisión de coordinación» (*Souvenirs...*, 111-112). Lercaro le había entregado al papa el 6 de septiembre, a petición suya, un proyecto de reglamento interno redactado por Dossetti. El 25 de septiembre, en una audiencia a los moderadores, se había vuelto a tratar el tema de una instrucción pontificia sobre sus competencias (cf. G. Alberigo, *Concilio acefalo?*, 214-215). Pero no se cumplió la promesa de establecer un reglamento interno.

b) *La Comisión de coordinación*

Las cuatro reuniones de la comisión durante el final de la intersesión, es decir, después de la elección de Pablo VI, se suceden unas a otras, pero no se parecen. La sesión del 3 y 4 de julio de 1963 discurre aún, como hemos dicho, en la línea y estilo de las actividades de la primavera. En su orden del día está el estudio del esquema sobre las misiones y el proyecto sobre el sacramento del matrimonio. A este último lo estudia una Comisión mixta (tripartita) que, finalmente, lo declara idóneo para ser enviado a los obispos. No sucederá lo mismo con el esquema *De missionibus*, que será discutido aún en la Comisión de coordinación el 25 de septiembre[385].

Como ya hemos dicho, la *sessio quarta* de la comisión, celebrada el 31 de agosto, marca un giro en su desarrollo, no sólo por el aumento del número de sus miembros, sino también por el incremento de autoridad de que va a gozar la comisión por la prolongación de su mandato. En esta reunión es donde se decide no presentar el *De revelatione* por no estar todavía maduro (Döpfner) e incluir el *De ecclesia* como tema central en el orden del día (Lercaro). Se fija, aunque no de forma definitiva, el programa del segundo periodo, que comprende: 1) *De ecclesia*; 2) *De beata*; 3) *De episcopis*; 4) *De laicis*; 5) *De oecumenismo*[386].

La *sessio quinta* del 25 de septiembre retomará el examen del esquema sobre las misiones. Algunos insisten en la necesidad de que toda la Comisión de las misiones se ponga a trabajar para revisar todo el texto (Döpfner y Suenens). Por tanto, el esquema aún no está inscrito en el orden del día del Concilio. Una parte de la reunión se dedica también a estudiar el reglamento del Concilio, en su forma revisada, sobre todo en lo relacionado con los moderadores[387].

Este mismo punto absorberá ampliamente la *sessio sexta* del 26 de septiembre en la que también participarán el Consejo de presidencia y los moderadores. El nudo está en las relaciones entre los moderadores y la presidencia, a la que se considera más bien como garante del reglamento e instancia de apelación en los casos dudosos. La dirección del desarrollo «interno» del Concilio incumbe al colegio de los moderadores. El reglamento les da incluso la facultad de apelar a los padres para rechazar una intervención puramente repetitiva[388].

c) *Primeras decisiones de los moderadores*

Siguiendo con una concepción dinámica de sus responsabilidades y con la perspectiva de un funcionamiento independiente de la Secretaría general del Concilio, los tres moderadores de la corriente mayoritaria se consultan mutuamente después

385. AS V/1, 565-569.
386. AS V/1, 646-650.
387. AS V/1, 686-689.
388. AS V/1, 691-694.

de la audiencia papal del 25 de septiembre. Habían elegido secretario a Giuseppe Dossetti, que procedía de los círculos más próximos al arzobispo de Bolonia[389]. En los apuntes de Dossetti se puede constatar que, a finales de septiembre, los tres moderadores ya pensaban crear unas infraestructuras con sede autónoma, con sus propios archivos y un grupo de peritos y estaban estudiando la forma de contactar directamente con el papa y cómo preparar los temas a tratar en las congregaciones generales[390]. En esa misma época, Dossetti redacta una memoria para los moderadores tratando de clarificar sus responsabilidades y su papel de representantes de la autoridad del papa en la dirección de los trabajos del Concilio.

Esta perspectiva dinámica no sobrevivirá a las tensiones del segundo periodo, sobre todo al conflicto de finales de octubre. Cuando el 5 de julio de 1963, Pablo VI recibió por primera vez a Felici, éste salió confortado de la audiencia al ser confirmado como secretario general del Concilio justamente por quien había sido antes su adversario y que había sido elegido para la sede romana. Porque, igual que Cicognani, se había sentido amenazado por la creación de los moderadores, también él se había visto en peligro por las funciones que se le habían dado a Dossetti[391].

6. *Los resultados conseguidos en medio de las tensiones*

a) *Dirigentes que se proponen «moderar»*

Se podría decir, sin temor a exagerar, que, en la fase preparatoria del Vaticano II, los responsables del santo Oficio se creían en posesión de una autoridad especial para llevar a buen fin lo que había que hacer de cara al Concilio. Tenían conciencia de ser el órgano más importante de la preparación[392]. Habiendo ejercido esta autoridad

389. L.-J. Suenens, *Souvenirs...*, 112-113; G. Alberigo, *L'esperienza conciliare di un vescovo*, en *Per la forza dello Spirito*, 19-20.

390. Estos datos son fruto del análisis de algunas partes del F-Dossetti dirigida por G. Alberigo en su ensayo *Concilio acefalo?...*, 215.

391. Felici amenazó a continuación con dimitir de secretario general del Concilio si no se le daba también la secretaría de los moderadores en lugar de Dossetti. El primer acercamiento entre Cicognani y Felici se puede situar al principio de la intersesión. Un segundo acercamiento se produjo con motivo del nombramiento de los cuatro moderadores y de Dossetti. El tercero lo proporcionan, en noviembre, las elecciones complementarias de las comisiones. Cf. también D. S. Seeber, *Das Zweite Vaticanum*, Freiburg 1996, 328-329. Al describir el desarrollo del Vaticano II, este periodista alemán, que también fue testigo del Concilio, no puede sino constatar el creciente influjo del sector conservador en la cúspide del Concilio, puesto que cuanto más incapaces son los órganos directivos de tomar decisiones o más impedidos se ven para hacerlo, más se refuerza el papel del secretario general y más crece su influencia ante el vacío de autoridad que se genera.

392. Basándose en las memorias del cardenal Confalonieri, *Momenti romani* (1979), Andrea Riccardi recuerda que después del anuncio del Concilio en San Pablo, el cardenal Canali preguntó a Juan XXIII si «el santo Oficio se encargaba también esta vez de la preparación». El papa se quedó un poco cortado, pero luego le dijo: «El presidente del Concilio es el papa» (cf. A. Riccardi, *Dalla Chiesa di Pio XII...*, 153).

de origen curial sobre las comisiones preparatorias, que también estaban bajo la tutela de la curia, estos responsables trataban de extender su supremacía también al Concilio que estaba comenzando. Pero se encontraron muy pronto con una oposición cuya opinión crítica e independiente estaba configurándose.

En el primer periodo, Bea y De Smedt, en nombre del Secretariado para la unidad, fueron los primeros intérpretes de una asamblea en busca de una identidad pero que estaba claramente en contra de toda tutela externa, sobre todo si era conservadora. Pero, como señalaba G. Dossetti en un documento de trabajo de ese tiempo, la polaridad Ottaviani-Bea no era el único problema a resolver cuando empezaba la intersesión. Si la marcha del primer periodo conciliar había demostrado la incapacidad del santo Oficio para adaptarse a los criterios de trabajo de un concilio, el Secretariado para la unidad, dada la especificidad de sus objetivos ecuménicos –importantes pero limitados– no podía ser el órgano conciliar que abarcara toda la problemática conciliar[393]. Juan XXIII resolvió el problema haciendo presidente de la Comisión de coordinación al cardenal secretario de Estado y eligiendo un número reducido de cardenales al margen de Ottaviani y Bea. Por consiguiente, Cicognani era el llamado a representar al soberano pontífice y a ejercer la autoridad en su nombre.

En el Concilio, tanto en el aula como en los corredores, muchos padres deseaban que se creara una *commissio princeps* para dirigir la continuación del trabajo conciliar[394]. Algunos obispos esperaban que la Comisión de coordinación fuera más numerosa y pudiera constituir una especie de «pequeño concilio», pero otros se llevaron una gran decepción por su composición restringida y su carácter elitista, que excluía a los simples obispos[395].

En este contexto, la decisión de Juan XXIII de designar presidente de la Comisión de coordinación a su secretario de Estado, era muy importante. Con ello, lo que el papa quería era estar representado personalmente en la cabeza del nuevo organismo, que debería tener un guía un poco independiente. Pero, por desgracia, Cicognani era también (y lo seguía siendo) presidente de una comisión conciliar que había sido duramente zarandeada por la asamblea conciliar al final del primer periodo. De ahí que, a partir de esta inesperada y dolorosa experiencia, Cicognani se decante claramente por la solidaridad con los esquemas de la fase preparato-

393. F-Dossetti, 7, ISR, documento del 18 de enero de 1963.

394. Además de las intervenciones mayores de Suenens, Lercaro, Montini y Döpfner, cf. también los discursos de Léger y Hurley del 3 de diciembre de 1963 y los numerosos documentos formales que circulaban a finales del primer periodo: una memoria del episcopado francés, una serie de *Animadversiones et proposita* a este respecto, un documento de Hurley titulado *Council procedure* y algunos más. Cf. AS I/4, 163ss; G. Caprile, II, 265-367.

395. Digamos que el concepto de «pequeño concilio» estaba en boga y apareció en periódicos como «La Libre Belgique» (4 de diciembre de 1962) y en «De Tijd» de Amsterdam (5 de diciembre de 1962). No es improbable que su aparición se deba a la confusión entre los términos *consilium* y *concilium*. Léger había hablado de *consilium*, pero algunos creyeron que se trataba de *concilium*. Digamos también que, en inglés, ambos conceptos se designan con la misma palabra, *council*, lo que puede haber contribuido a generar el malentendido.

ria. Será, pues, difícil que se pueda poner en marcha, sin pasión ni reservas mentales, la «segunda preparación» que quiere y espera la corriente mayoritaria del Concilio y que él considera una amenaza. Ahora bien, hemos de decir que es cierto que Cicognani se encontró a la cabeza de una coordinación que se concibió y se puso en marcha sin que él se enterara. Y a Felici, llamado por el papa para continuar sus funciones de secretario general en la Comisión de coordinación, le pasó prácticamente lo mismo. Su sorpresa fue más bien desagradable porque no se le consultó para nada. El testimonio de monseñor Fagiolo no deja ninguna duda al respecto[396].

Si Ottaviani y Bea son los grandes ausentes de la Comisión de coordinación, Cicognani y Felici son llamados a asumir en ella funciones directivas. Ellos creen que emprender una preparación a partir de cero significaría evaluar negativamente el trabajo realizado durante la fase preparatoria y eso les parece inconcebible[397]. Pero en su nombramiento para esas funciones podría verse también algún aspecto positivo. A juicio de los dos interesados, esto significaba que, aunque Juan XXIII veía con buenos ojos un concilio abierto, no tenía intención de dejar el camino completamente despejado a los defensores de una nueva (y peligrosa) orientación: «A través de Cicognani y Felici, él (el papa) tenía la intención de ejercer una acción moderadora»[398].

A posteriori nos parece que la intención de Cicognani de «moderar» la tendencia aperturista del sector francoalemán tuvo unos resultados bastante modestos. Ya hemos dicho que en los esquemas más significativos –como el *De ecclesia*, el *De oecumenismo* y otros–, el grupo Liénart-Suenens se llevó la mejor parte. Pero hubo otros casos en los que los adversarios de la segunda preparación son los que logran que los esquemas conserven provisionalmente el estilo de la fase preparatoria.

Digamos, para terminar, que si bien Ottaviani y Bea son los grandes ausentes de la coordinación por no ser miembros de ella, en realidad eso es así porque renunciaron a la invitación de ser escuchados en ella cuando presentaron sus esquemas[399]. Cuando, en la sesión de marzo de 1963, la coordinación invita a los responsables de la Comisión doctrinal para el esquema XVII, Ottaviani y Tromp

396. El entonces monseñor Fagiolo, brazo derecho de Felici en el Vaticano II, ofrece un magnífico testimonio directo sobre este periodo en su aportación *Il cardinale A. Cicognani e mons. P. Felici*, en *Deuxième*, 229-242. Según él, algunos padres de círculos francoalemanes apoyados por algunos cardenales italianos (Lercaro y Montini) estaban preocupados por dar una nueva orientación a la presidencia del Concilio. Y cree que este influjo se advierte primero en el discurso de clausura de Juan XXIII, que reorienta al Concilio, luego en la Comisión de coordinación, y finalmente, en el nombramiento de los cuatro moderadores (cf. *ibid.*, 235-236).

397. V. Fagiolo, *Il cardinale...*, 236.

398. *Ibid.*, 237.

399. En la coordinación hay también otras ausencias importantes. En la intersesión, Montini fue miembro de la Comisión «para cuestiones técnicas y administrativas» (cf. la *brochure Commissioni conciliari*); en cuanto a Lercaro, se le nombrará moderador en vísperas de la reanudación en septiembre de 1963. Quizás no sea casualidad que, en esa época, tanto Montini como Lercaro fueran papables.

boicotean la reunión. Cuando Bea y Willebrands son invitados a la reunión, ambos están en el extranjero[400].

Así pues, a la vista de todo esto, se comprende que el santo Oficio, humillado ya en el primer periodo del Concilio, creyera que la autoridad que reclamaba respecto a la Comisión mixta, le había sido quitada por la coordinación. Y esto significaba una nueva derrota. En cuanto al esquema sobre las Iglesias orientales, que Cicognani quería sustraer a la autoridad de la Doctrinal, constituía también un factor de discordia, sobre el que el presidente de la coordinación logró evitar una intervención del cardenal Ottaviani[401]. Es imposible evaluar correctamente los resultados conseguidos por la coordinación en el primer semestre de 1963 sin tener suficientemente en cuenta estos aspectos institucionales y personales[402].

b) *Los adversarios de la segunda preparación*

Para hacer un balance del trabajo realizado por la coordinación y las comisiones conciliares es preciso repasar rápidamente lo que hicieron los adversarios de la segunda preparación en estas comisiones. En el periodo inaugural del Vaticano II, los defensores de los esquemas preparatorios y de las posiciones que implicaban son sometidos a un fuego cada vez más intenso por parte de una corriente crítica cuya fuerza real sólo se podrá evaluar a mediados de noviembre en el giro que supuso la votación sobre el esquema *De fontibus revelationis* (20 de noviembre de 1962) y la creación de la Comisión mixta. Durante la intersesión de 1962-1963, los defensores de los proyectos de la fase preparatoria se convierten en adversarios de una segunda preparación.

Al describir la puesta en marcha de la Comisión de coordinación, ya apuntamos la postura típica de Ottaviani, que se negaba a colaborar con otras comisiones en plano de igualdad. Por eso ya no volveremos a tocar este tema.

Con la distinción que hemos hecho en las páginas anteriores entre los esquemas significativos y en marcha por un lado, y los fracasos de la segunda preparación por otro, ya hemos señalado una clasificación sumaria de los distintos esquemas tratados por las comisiones a lo largo de la intersesión. Pero esta clasificación requiere un comentario. Creemos que la primera categoría representa sobre todo el resultado de los esfuerzos de los que, siguiendo las instrucciones de diciembre de

400. Se desconoce cuál fue la actitud del cardenal Bea al verse «excluido» de la coordinación. Puede que se llevara un desengaño, pero es posible que su proximidad a Juan XXIII le diera seguridad y mucha confianza en el futuro. Además, esta ausencia no perjudicó mucho su causa, pues ya hemos constatado que Cicognani se vio obligado a retractarse en el asunto del esquema sobre el ecumenismo, muy probablemente presionado directa y vigorosamente por el papa.

401. Cabría preguntarse si, en el trasfondo de las tensiones Cicognani-Ottaviani, no asoma la sombra de una antiquísima rivalidad en la curia entre el santo Oficio y la Secretaría de Estado.

402. Desde la elección de Pablo VI, los trabajos de la coordinación se realizan en un contexto completamente distinto (cf. *infra*, 508-513).

1962, trataron de llevar a buen fin la segunda preparación del Concilio para poder continuar en el segundo periodo. Pero estos esfuerzos fracasaron cuando, en una comisión, la línea directriz quedó en manos de los que reconocían pleno valor a los esquemas del periodo preparatorio y creían que una segunda preparación era superflua e incluso perjudicial. Como hemos dicho en cada caso, los fracasos se deben a comisiones cuyos responsables o cuya tendencia preponderante estaba de algún modo bajo la tutela de los dicasterios de la curia romana[403]. La emancipación de esta tutela se realizará mucho después, bien tras la intervención de un *équipe* de redacción en la comisión, bien a consecuencia de un escrutinio negativo en el aula que sanciona la inercia o la obstinación de la comisión.

Cuando hablamos de adversarios de la segunda preparación no estamos utilizando una metáfora. Quizás sea ahora el momento de precisar mejor la posición de esta fracción influyente de la opinión conciliar. Ellos creían que los textos de la fase preconciliar se habían preparado con el mayor cuidado y con un trabajo incesante[404]. Además, estos esquemas habían pasado a la criba de la Comisión central preparatoria y, en general, habían sido mejorados por la Comisión de enmiendas. Y, para terminar, habían sido aprobados personalmente por Juan XXIII. Merecían, pues, mejor suerte que las críticas o el desprecio que demasiados padres les habían dirigido en otoño de 1962.

Así pues, en la nota del cardenal Marella a la Comisión de coordinación en enero de 1963, después de recordar que el esquema preparatorio *De episcopis* ya había sido revisado críticamente por la Comisión central preparatoria, dice que está convencido que una «segunda preparación» sería no sólo superflua sino también peligrosa. ¡Es inimaginable que la Comisión para los obispos toque lo más mínimo un esquema tan bien preparado! El padre Welykyj justifica que no se haya convocado la plenaria de su Comisión conciliar recordando que los resultados de la Comisión preparatoria siguen siendo válidos. Además, el esquema preparatorio ha sido aprobado por algunos obispos que entretanto se han convertido en padres conciliares. Es decir, se niega a que se destruya su propio decreto. En cuanto a monseñor S. Paventi, tiene mucho interés en explicar que, si bien no ha considerado oportuno convocar la Comisión conciliar para las misiones en 1962, era para que pasara la avalancha de ataques contra la curia romana y contra la Congregación de *Propaganda fide*.

403. Si bien éste es el caso de los cuatro esquemas calificados de «fracaso», hay que decir que no todos son completamente idénticos. De hecho, las divisiones sobre el esquema de las Iglesias orientales y sobre el esquema de los estados de perfección son matizadas por polaridades diferentes y sucesivas. No hay la misma dispersión en el proyecto sobre los obispos ni sobre el de las misiones. En cuanto a los esquemas «retardatarios», algunos como el de los sacerdotes, seminarios y escuelas católicas soportan la tutela de la curia. El caso del esquema sobre la revelación es especial: su fracaso tardío se debe a la situación ambigua de una Comisión mixta paralizada por conflictos.

404. En muchísimas intervenciones en la comisión, algunos oradores insisten una y otra vez en la gran cantidad de trabajo realizado en la fase preparatoria. Fagioli, veinte años después, enumera las reuniones celebradas por la Comisión preparatoria para las Iglesias orientales y por sus subcomisiones, la cantidad de horas de trabajo y el número de proyectos de decreto redactados. Y todo ello bajo la presidencia activa del cardenal Cicognani (cf. F. Fagiolo, *Il cardinale...*, 236).

Esto nos lleva a recordar que la actitud de los adversarios de la «segunda preparación» a menudo fue reforzada por el radicalismo de algunos «progresistas» en su hostilidad hacia la curia. Sobre el papel todopoderoso de *Propaganda* (al que ya nos hemos referido), es preciso recordar el manifiesto de un grupo de obispos del África francófona que, para acabar con las discriminaciones colonialistas de Roma, piden que se reduzca o se suprima el dicasterio que se ocupa específicamente de los territorios de misión, que sólo deberían depender de los dicasterios ordinarios.

En cuanto el esquema sobre los obispos, en Roma no se habían olvidado las declaraciones del cardenal Alfrink, ni las propuestas de Rahner, ni la carta pastoral holandesa, que pretendían reducir el papel de la curia a un plano subalterno. Justamente cuando, en la apertura de la Comisión de coordinación se evoca la colegialidad de los obispos, Cicognani pone inmediatamente en guardia contra el peligro de episcopalismo. Recordemos también los comentarios críticos publicados durante la intersesión por monseñor Ghattas (copto) y monseñor Doumith (maronita), que piden que se retire el esquema Welykyj sobre las Iglesias orientales. Finalmente, parece que el texto tan radical redactado en mayo de 1963 por el *équipe* Charue-Thils sobre la vocación a la santidad suministró a los adversarios de la segunda preparación la ocasión de hacer saltar la alarma.

El método bien conocido de las «comisiones-truncadas» fue el que utilizaron los adversarios de que se revisaran los textos. Así, a pesar de las protestas de algunos obispos miembros y de las intervenciones del patriarca Maximos IV, habrá que esperar diez meses a que se convoque la plenaria de las Iglesias orientales, retraso que Welykyj intentará justificar invocando el precedente de la Comisión de los obispos, que había anunciado repetidamente una reunión general que se había anulado una y otra vez sin consultar a nadie. De hecho, la comisión del cardenal Marella no celebrará ninguna reunión plenaria entre diciembre de 1962 y noviembre de 1963. También se anulará la reunión plenaria de la Comisión sobre los estados de perfección sin ningún motivo real.

En esta misma línea hay que resaltar la desconfiada acogida que se reserva en algunas comisiones a ciertos miembros elegidos por la asamblea conciliar. En una nota del 23 de enero de 1963, Marella escribe que los nueve recién llegados no deben creer que van a poder examinar los esquemas a partir de cero y revolver el material ya preparado. Un testigo, el padre X. Seumois, confirma que a los miembros elegidos de la Comisión sobre las misiones se les considera unos intrusos.

La obstinación con que los defensores de los esquemas preparatorios dificultan, en algunas comisiones, todo cambio radical, saltándose las instrucciones generales y particulares de la Comisión de coordinación, tendrá una consecuencia que muchos no esperaban, a saber, la aparición en la sombra de esquemas alternativos a tono con los deseos de la mayoría conciliar.

Ya, durante el primer periodo del Concilio, las dificultades para convocar a la Comisión doctrinal y para convertir en propuestas útiles lo que había dicho la

asamblea conciliar, habían dado origen a muchos esquemas, más o menos informales, sobre la revelación bíblica, la colegialidad episcopal y la Iglesia. A pesar de las esperanzas que se habían puesto en el trabajo de las comisiones durante la intersesión, en este tiempo algunas de ellas pasaron por una especie de *impasse*. Surgen más esquemas alternativos, esta vez sobre la renovación misionera, las Iglesias orientales y algunos otros temas. Es obvio que estas iniciativas fueron vigorosamente rechazadas por los responsables de las comisiones que todavía seguían en el área de influencia de los adversarios de una segunda preparación.

c) *La contribución decisiva de la coordinación*

Al describir la creación de la Comisión de coordinación y el procedimiento que se le asigna, nos hemos limitado a una ofrecer una perspectiva general de la segunda preparación tal como se la podía percibir en sus comienzos. Pero ahora, después de recorrer el trabajo de las comisiones conciliares durante los diez meses de la intersesión bajo la autoridad de la coordinación, nos parece útil examinar brevemente y por separado los principales resultados conseguidos en la tensión de un verdadero campo de batalla en el que los partidarios y adversarios de la segunda preparación no han dejado de enfrentarse.

Desde una perspectiva general, no puede negarse que la Comisión de coordinación tuvo una influencia decisiva en el éxito de la preparación del segundo periodo. Su principal aportación fue imponer a las comisiones un ritmo acelerado de trabajo para llevar a cabo un calendario muy intenso. En muchos casos, la Comisión de coordinación obligó también a las comisiones a tener en cuenta los logros del otoño de 1962. Incluso esta misma comisión sirvió a veces como instancia de apelación cuando algunos portavoces de la corriente mayoritaria creyeron que habían sido minusvalorados en una de las comisiones conciliares. Es cierto que hubo ocasiones en que la misma coordinación estuvo dividida, pero también lo es que, en términos generales, su influjo global infundió al Concilio cierto dinamismo permitiéndole reanudar su cometido de una forma nueva a finales de septiembre de 1963.

Aparte del influjo de la coordinación, hubo también otras influencias positivas. Recordemos, por ejemplo, la de Juan XXIII que, aun acosado por su enfermedad, no dejó de insistir en la urgencia de hacer llegar a los padres los esquemas previstos. Finalmente, en el corazón de las comisiones conciliares, algunos *équipes* reducidos de redacción hicieron de verdaderos motores para concluir en tiempo record la segunda preparación y superar los frenazos de sus adversarios[405]. Pero, ¿cuáles fueron los resultados concretos de esta intersesión, después de diez meses

405. Recordemos el papel dinámico de los pequeños *équipes* de redacción como, por ejemplo, De Smedt-Hamer, Charue-Philips, Bea-Willebrands, Glorieux-Cento, Veuillot-Onclin y, probablemente, Garrone-Haubtmann, que frecuentemente fueron el auténtico motor del Vaticano II.

de actividades tan distintas, que empezaron en un clima de tanta incertidumbre y continuaron en medio de tensiones tan grandes?

1. Algunos textos

En abril-mayo de 1963, los responsables del Concilio envían a los padres una serie de esquemas que citamos a continuación siguiendo el orden del rescripto pontificio del 22 de abril de 1963: 1) Los seminarios; 2) las escuelas católicas; 3) los sacerdotes; 4) el apostolado de los laicos; 5) los obispos y las diócesis; 6) *De cura animarum* (la pastoral); 7) los estados de perfección (religiosos); 8) las Iglesias orientales; 9) la revelación; 10) la constitución sobre la Iglesia; y 11) el ecumenismo[406]. Con el envío va la recomendación de que las observaciones, enmiendas y propuestas que los obispos crean útiles, se manden lo más tarde dentro del mes de julio. A finales de julio se envían a los padres otros dos esquemas: 1) el proyecto sobre el sacramento del matrimonio; y 2) la segunda parte –capítulos III y IV– de la constitución *De ecclesia*[407].

2. Un orden del día

Pocos días después de su elección para el solio pontificio, Pablo VI decreta que el segundo periodo del Concilio empezará el 29 de septiembre de 1963 (rescripto pontificio del 27 de junio de 1963). Después de una deliberación de la coordinación a finales de agosto de 1963, el orden de la futura asamblea se fija como sigue: 1) *De ecclesia* (los cuatro capítulos primeros); 2) *De beata*; 3) *De episcopis*; 4) *De apostolatu laicorum*; y 5) *De oecumenismo.*

No se puede negar que es un orden del día bastante homogéneo, situado en el eje de la renovación eclesiológica. Teniendo en cuenta la confusión existente al empezar la intersesión, hay que subrayar que el trabajo de la Comisión de coordinación parece hoy realmente digno de elogio. Menos el esquema sobre la función episcopal, que se cuenta entre los «fracasos» de esta intersesión, se puede advertir que se trata de textos situados en el clima de la segunda preparación. Cuando el *De beata* se incluya en el *De ecclesia* (finales de octubre de 1963), también él participará de esta orientación.

En cuanto al volumen de esta agenda, se puede reconocer que la coordinación hizo una evaluación equilibrada del tiempo disponible en el segundo periodo. A pesar de algunos debates difíciles, el único esquema que no se discutirá a fondo será el del apostolado de los laicos, que se presentó, pero cuyo debate se aplazó[408].

406. AS V/1, 522. Hay que añadir el esquema *De beata Maria virgine*.
407. Rescripto pontificio del 19 de julio de 1963 (AS V/1, 642).
408. AS V/1, 649-650. En esta deliberación, el cardenal Döpfner insistió en que el debate sobre el proyecto *De revelatione* se aplazara por no estar suficientemente maduro. Lercaro apoyó la propuesta de dar la prioridad al *De ecclesia*, dando por descontado que abordaba el tema principal del Vaticano II.

3. Un procedimiento revisado

El 31 de agosto de 1963 la Comisión de coordinación fija un nuevo programa de los órganos directivos del Concilio, que es aprobado oficialmente por el papa, pero que es fruto evidente de sugerencias y acuerdos anteriores de origen papal. La columna que sostiene estas nuevas estructuras es el nombramiento de cuatro moderadores o legados del Concilio que tienen la misión de dirigir los debates conciliares.

Otras innovaciones importantes son el anuncio de un nuevo reglamento del Concilio y la puesta en marcha de un nuevo comité formado por padres conciliares para llevar las relaciones con la prensa. Trataremos de él cuando analicemos la reorganización del servicio de prensa.

4. La participación de los representantes de los laicos

Uno de los principales méritos de la Comisión de coordinación fue la incorporación inmediata de los representantes del laicado católico a los trabajos de dos comisiones, la de los laicos y la *mixta* que preparaba el esquema XVII. De este modo, a partir del segundo periodo conciliar se les abrió el camino para una participación más activa y formal. Pablo VI se ocupó personalmente del tema, nombrando una serie de *auditores* llamados oficialmente a estar presentes en los trabajos de las Comisiones conciliares.

Esquemas presentados, discutidos y aprobados en las sesiones de la Comisión de coordinación

Esquemas	(= presentados por el cardenal)	Sesión I	Sesión II (X=discutido)	Esquemas aprobados y enviados a los padres el 15/05/1963	Sesión III	Esquemas aprobados y enviados a los padres el 19/07/1963
I.	De revelatione (= Liénart)	Propositio 1	X	Schema constitutionis (16 pp.)		
II.	De ecclesia (= Suenens)	Propositio 2	X	Schema constitutionis Parte I (48 pp.)	X	Schema constitutionis Parte II, cap. III y IV (32 pp.)
III.	De beata (= Suenens)		X	Schema constitutionis (36 pp.)		
IV.	De episcopis (= Döpfner)	Propositio 4	X	Schema decreti (90 pp.)		
V.	De oecumenismo (= Cicognani)	Propositio 5	X	Schema decreti (28 pp.)		
VI.	De clericis (= Urbani)	Propositio 6	X	Schema decreti (28 pp.)		
VII.	De religiosis (= Döpfner)	Propositio 7	X	Schema constitutionis (40 pp.)		
VIII	De apostolatu laicorum (= Urbani)	Propositio 8	X	Schema decreti (48 pp.)		
IX.	De ecclesiis orientalibus (= Cicognani)	Propositio 9	X	Schema decreti (20 pp.)		
X.	De sacra liturgia		X			
XI.	De cura animarum (= Döpfner)	Propositio 10	X	Schema decreti (128 pp.)		
XII.	De matrimonii sacramento (= Urbani)	Propositio 11	X		X	Schema decreti (28 pp.)
XIII.	De sacrorum alumnis... (= Confalonieri)	Propositio 12	X	Schema constitutionis (20 pp.)		
XIV.	De scholis catholicis (= Confalonieri)	Propositio 13		Schema constitutionis (32 pp.)		
XV.	De missionibus (= Confalonieri)	Propositio 14				
XVI.	De instrumentis					
XVII.	Schema 17		X		X	
A)	De deposito fidei (= Liénart)	Propositio 1				
B)	De ordine morali (= Suenens)	Propositio 3				
C)	De ordine sociali (= Suenens)	Propositio 3				
D)	De ordine internacionali (= Suenens)	Propositio 3				
E)	De fidelium associationibus (= Urbani)	Propositio 15				
...disciplina del clero y del pueblo cristiano De castitate (= Spellman)						

Los esquemas *De liturgia* y *De instrumentis* no tuvieron que ser presentados por un cardenal de la Comisión de coordinación, porque ya se habían tratado en el aula a nivel de comisión.

9
Flujos y reflujos entre dos etapas

JAN GROOTAERS

Momento privilegiado de la vida eclesial, el Concilio tiene una doble dimensión: una línea vertical, en continuidad con el patrimonio de los concilios anteriores, y otra horizontal, según la cual la *urbs* está ocupada –¿o asediada?– por el *orbis*. Antes del concilio Vaticano II, el discurso era monopolizado generalmente por las instancias romanas (*urbs*), pero gracias al Concilio vemos cómo las Iglesias locales toman la palabra (*orbis*)[1].

Sin embargo, ya antes del final del Concilio, es decir, a lo largo de los cuatro años de su duración, se producen movimientos de flujo y reflujo. El flujo consistió, en un primer momento, en el río de *vota* dirigidos a Roma por los obispos de todo el mundo y en la llegada a San Pedro del largo cortejo de padres conciliares venidos de todos los sitios para dar vida a una inmensa asamblea. Un flujo formado también por una gran cantidad de teólogos y expertos, periodistas y editores (y también por algún que otro «mercader del templo»). Todos juntos, como si se tratara de un antiguo coro, rodeaban la gran nave de la basílica vaticana con sus susurros y voces, que producía un trasfondo de ruido continuo, a veces ensordecedor.

Pero también está el reflujo, que se advierte cuando esta marea se retira y trata de llevar a otros cielos y otras playas las olas de la asamblea. Toda interrupción de los trabajos reproduce cíclicamente este reflujo conciliar que la clausura convierte en definitivo. Durante la primera intersesión este movimiento pendular es especialmente significativo, pues puede ser un momento de verificación para los obispos que se dispersan y la ocasión para reforzar el flujo de los obispos que volverán a Roma en el otoño siguiente.

Tratar de esbozar aquí las principales recaídas del arranque del Vaticano II después del primer periodo conciliar sería un plan no sólo demasiado ambicioso, sino también temerario. Sin embargo, intentaremos señalar algunas de las tendencias más claras y algunos de los acontecimientos reveladores, sobre todo en las relaciones ecuménicas. Pero no se olvide que sólo se tratará de indicaciones sumarias.

1. Cf. Y. Congar, *Le concile Vatican II*, Paris 1984, 54: «(una dimensión) horizontal, una especie de descentralización de la *urbs* sobre el *orbis*, de modo que el *orbis* tome casi posesión de la *urbs*. La Iglesia está para tener la palabra».

1. *Reflujo en círculos concéntricos*

Cuando se tira una piedra a un estanque se produce una serie de círculos concéntricos que son más grandes cuanto más se alejan del punto donde cae la piedra.

a) *Primer círculo a partir del centro*

En el centro del movimiento de reflujo conviene situar la acción de los protagonistas del Concilio, es decir, de los obispos, de los observadores conciliares y de Juan XXIII, en la medida que tal acción ha dejado huellas inteligibles. Una de las primeras consecuencias del encuentro conciliar es el cambio que produce en las relaciones entre los obispos. Tras descubrirse mutuamente, tejen entre ellos una red de relaciones tan fraternas y duraderas, que no se podían prever. Nos hallamos ante un cambio de estilo y ante una vida eclesial cualitativamente renovada. Estas relaciones se consolidan en la intersesión de 1962-1963 con la correspondencia, con reuniones privadas o con encuentros oficiosos. El cambio no tiene nada de espectacular, porque se opera en profundidad y sólo aflora a la luz del sol cuando se presenta la ocasión. Se puede pensar, por ejemplo, que el cónclave de junio de 1963 tuviera una dimensión hasta ahora desconocida, aunque sólo fuera por la sencilla razón de que esta vez se conocían los cardenales que se reunían para elegir al papa e incluso muchos habían empezado a apreciarse personalmente gracias al Concilio.

1. Cartas pastorales

Al ocuparnos ahora de las cartas pastorales de los padres conciliares y de los testimonios de los observadores del Concilio, nos fijamos en las dos vías principales por las que el reflujo de 1963 logró hallar una salida.

Las primeras cartas pastorales que se publicaron durante la intersesión de 1962-1963 constituyen una valoración precisa tanto de los comienzos del acontecimiento Vaticano II como del nivel de compromiso personal del obispo que se deja entrever de algún modo al tomar postura públicamente. Pero es tal la cantidad de estas cartas a los fieles de la diócesis que resulta imposible cualquier análisis global. Y, además, reflejan un gran abanico de posturas distintas, que van del compromiso entusiasta hasta ciertas reacciones críticas, cuyo carácter negativo se oculta más o menos[2].

2. La historiografía sobre el Vaticano II exigiría disponer de repertorios de estas cartas tanto a nivel continental como por regiones mundiales. En cuanto a los obispos italianos en 1963, se encontrará un primer elenco interesante de este periodo en G. Caprile II, 362-365. Se han publicado algunos repertorios de cartas pastorales de algunas regiones italianas en D. Menozzi, *Fonti e materiali per la storia della Chiesa italiana*.

Limitándonos a algunos ejemplos de Europa occidental, podemos hacernos una idea global de este «área regional» circunscrita a algunos países cuyos obispos habían sido portavoces en el Concilio de una mayoría a punto de nacer[3]. No deja de ser interesante que la carta colectiva de los obispos holandeses en septiembre de 1963 subraye la importancia que el Concilio ha dado al movimiento litúrgico, a la renovación bíblica y a la apertura ecuménica[4]. Y sorprende el enorme contraste entre el elogio que hace el episcopado de los Países Bajos de los periodistas por su información sobre el Concilio y la actitud de monseñor Pelaia, obispo de Tricarico (pequeña ciudad italiana de la Basilicata), que se mete a fondo con la prensa, acusándola de quedarse en los aspectos políticos o frívolos del Concilio y de esconder el verdadero rostro del acontecimiento[5].

Muchos obispos italianos valoran positivamente el diálogo ecuménico que ha iniciado el Concilio[6]. Aunque no se trata de una carta pastoral, se prestó atención a las declaraciones del cardenal Siri (Génova) a la revista «America», sobre todo porque el presidente de la Conferencia episcopal italiana pidió que se acabara de una vez con los equívocos sobre la colegialidad: «El papa es también el vicario de Cristo y lo seguiría siendo aunque no tuviera un colegio episcopal»[7].

Hay algunas cartas que reflejan las nuevas perspectivas del Concilio, no tanto en su contenido como en su proceso de redacción. Es el caso de la carta pastoral de monseñor De Smedt (Bélgica) sobre la familia en abril de 1963, fruto de una colaboración activa entre distintos círculos de laicos que participaron en su redacción enviando sugerencias[8].

Hay otro aspecto de esta fase del Vaticano II que nos parece especialmente instructivo. Nos referimos al cambio de actitud de un mismo obispo según donde esté, en Roma o en su diócesis. Es un aspecto que merece la atención del historiador, porque desde 1963 es en cierto modo un signo que anticipa las dificultades, e incluso tensiones, que habrá en la «recepción» postconciliar. ¿No habría, pues, que distinguir entre renovación teórica (en el aula conciliar en Roma) y renovación práctica (en la Iglesia local de cada uno)? Esta doble postura la adoptan algunos obispos cuando vuelven a casa y tienen que vencer sus dudas y perplejidades para llevar personalmente a la práctica la apertura a los laicos, la fraternidad entre los sacerdotes y la colegialidad en la Conferencia episcopal. Y cuando esto le sucede

3. Así también se encontrarán en «DC» 60 (1963) textos pastorales significativos de Guerry (175-190), Florit (191-194), Liénart y Frings (455-466), Siri (819-822), otra vez Liénart (617-619; 830-831), Duval (267-269) y, naturalmente, Montini (1077-1091). Entre los demás periódicos de documentación, es útil consultar «Herder-Korrespondenz» (Friburgo Br.) y «Katholiek Archief» (Heemstede-Haarlem). Para los obispos franceses, cf. también «OssRom» (edición en francés), 5 de abril de 1963, 7.

4. «Katholiek Archief», XVIII, n. 40 (4 de octubre de 1963) 999-1002.

5. G. Caprile II, 364.

6. Cf. especialmente Iannucci (Pescara), Nicodemo (Bari) y Piazzi (Bérgamo) (cf. G. Caprile II, 363-365).

7. G. Siri, *Truth first and always*: America (30 de marzo de 1963) 434-435.

8. Cf. «Katholiek Archief» XVIII, n. 21 (24 de mayo de 1963) 504-517.

a figuras punteras de la corriente mayoritaria, llaman todavía más la atención de la opinión conciliar en la reapertura de otoño de 1963.

La carta que publicó el episcopado alemán a finales de 1963 es un ejemplo bien elocuente: provocó una postura defensiva en el sector de la opinión pública cristiana que era partidaria, en Alemania, de la renovación conciliar. Walter Dirks, portavoz de la corriente más dinámica de la *intelligenzia* católica alemana, fue el que firmó la denuncia más famosa de esta carta pastoral en un artículo titulado *In Rom und in Fulda*[9]. El autor empieza alabando el vigor y la audacia de los padres conciliares alemanes en Roma, que superaron con creces lo que los laicos –que esperaban que la Iglesia se abriera– habrían podido esperar. Pero lo que más choca, y gravemente, de la carta de septiembre de 1963 es la sospecha de los obispos ante las concepciones falsas, e incluso heréticas, que sobre la Iglesia tienen algunos en Alemania y que, a su juicio, están extendidas entre los intelectuales. Dirks califica de «destructora» la crítica que hace la carta, porque, como no se nombra a nadie en concreto, pululan las hipótesis de todo tipo[10].

Pero en Europa occidental hay más gente que se pone en guardia. Un caso especial es el de la archidiócesis de Malinas-Bruselas, donde intervino el cardenal Suenens prohibiendo una serie articulada de iniciativas ecuménicas, algunas de las cuales ya existían anteriormente[11]. Los laicos holandeses protagonizan algunas movidas parecidas. Michel van der Plas, escritor y periodista bastante conocido, manifestó su profunda decepción ante la postura tan reservada de los obispos holandeses al volver del Concilio, siendo así que mientras estaba en Roma había vivido con ellos una auténtica luna de miel[12].

W. Dirks intenta ofrecer una interpretación de lo que denuncia y dice que, mientras estaban en Roma, los obispos se han visto libres de su marco habitual, pero en cuanto han vuelto a casa, les esperaba otra vez el peso de su aparato administrativo. Otra hipótesis citada por el autor tiene que ver con los estrechos lazos que hay en Alemania entre el episcopado y el partido confesional, que les impiden la libertad de movimientos que tienen los obispos franceses[13]. Pero en la carta pastoral de Fulda hay una frase que puede explicar esta enorme prudencia de los obispos. Y es que los obispos tratan de justificar su postura pensando en los demás padres conciliares, porque si algunos laicos alemanes aprovechan este momento para formular reivindica-

9. W. Dirks, *In Rom und in Fulda. Der deutsche Katholizismus auf dem Konzil und zuhause*: Frankfurter Hefte (enero 1964) 27-36. Es un extenso comentario, lleno de matices pero duro, de la carta de los obispos alemanes.

10. W. Dirks avanza algunas hipótesis y nombra a C. Amery, Fr. Heer, H. Böll y R. Hernegger como posibles dianas.

11. Telemachus, *Meer vertrouwen gevraagd*: De Maand VI (1963) n. 3, reproducido parcialmente en «ICI» (15 de marzo de 1963) 6.

12. M. van der Plas, *De verslaggevers tussen twee zittingsperioden:* Te Elfer Ure X, 6-7 (junio-julio de 1963) 212-214. Esta revista, órgano de prensa de un sector importante de los intelectuales católicos, dedicó este número especial del verano de 1963 a algunas reflexiones desencantadas «entre las dos fases del Concilio».

13. W. Dirks, *In Rom...*, 33-35.

ciones de carácter herético, entonces esos padres podrían poner en duda la validez de los esfuerzos realizados (por los obispos alemanes)[14].

Pero también hubo casos de signo contrario. Nos referimos a las reacciones conservadoras de corte local que acusan al obispo de que se ha comprometido demasiado en cambios radicales y de no tener en cuenta suficientemente –como dice el escritor inglés E. Waugh– «a la parte más importante pero menos ruidosa de los fieles»[15]. Dos sabios como Michel de Saint-Pierre (Francia) y Alexis Curvers (Bélgica) se muestran indignados ante el abandono de los valores tradicionales[16]. En Holanda, la sección de cartas al director de los lectores de prensa es una buena muestra del malestar que cunde en los ambientes conservadores[17].

Los fenómenos positivos a que nos hemos referido demuestran claramente la difusión del *aggiornamento* roncaliano y conciliar, así como lo mucho que se ha progresado en poco tiempo. Y aunque la postura de algunos obispos es distinta según estén *at home* o en Roma, y aunque tienen que enfrentarse con oposiciones de «izquierda» y de «derecha», todavía no se percibe la verdadera importancia de estos peligrosos divorcios. Hoy se puede ver en ellos los signos premonitorios de una polaridad y de unos conflictos que vendrán después. Que estas contradicciones no se hayan quedado en la sombra se debe en gran parte a los expertos y a los informadores religiosos que están en Roma después de la intersesión de 1962-1963 y que tienden unos lazos inesperados entre Roma y la periferia. Resumiendo, podemos decir que el reflujo de la intersesión se transforma en un nuevo flujo, el flujo del nuevo periodo conciliar. El *orbis* vuelve a posesionarse de la *urbs*, pero las circunstancias ya no son las mismas.

14. En lenguaje cifrado, eso querría decir que, para ser bien vistos en los círculos conciliares y curiales, los obispos alemanes tenían que ser severos en sus diócesis. Una estrategia que se atribuyó frecuentemente a obispos «progresistas».

15. E. Waugh escribía en diciembre de 1962: «Creo que soy bastante representativo de esta infantería de la Iglesia»: ICI (15 de enero de 1963) 6-7. Algunos años después, el gran escritor inglés habla en su diario personal de la repugnancia que le produce una misa que parece una especie de «comida comunitaria» sin poesía ni dignidad, y acusa al cardenal Heenan de tener dos caras, una que parece tranquilizar a los conservadores, y otra que promueve las reformas (cf. M. Davie [ed.], *The diaries of E. Waugh*, London 1976, 793). En su correspondencia se ve claro que tanto a él como a su gran amigo monseñor Knox la reforma litúrgica del Vaticano II les parecía una catástrofe. Veían en ella una «pérdida de sustancia» que desfiguraba el rostro de una Iglesia que ya no podían reconocer.

16. Sin embargo, un maestro de la literatura contemporánea como François Mauriac saluda con alegría el pontificado de Juan XXIII: «Pedro no es ese viejo aislado, e incluso encerrado bajo llave por sus servidores. Lo he visto rodeado de todos sus hijos y también de los que han pedido la parte de su herencia. Pero he aquí que él ya no pronuncia anatemas [...] y todas las naciones vuelven sus rostros hacia la proa de la antigua barca» (*Ce que je crois*, Paris 1962).

17. En julio de 1963, J. Van der Ploeg, dominico y hermano en religión de Schillebeeckx, publica un memorial favorable a las «dos fuentes de la revelación», a tono con lo que defendía la corriente minoritaria del Concilio: *Belangstelling van de Hl. Schrift*, en «De Tijd» del 17 de julio de 1963.

2. Nombramientos y promociones

Las repercusiones del primer periodo del Concilio en las Iglesias locales se dejan sentir no sólo en la publicación de textos, sino también en los nombramientos. Citemos dos casos paradigmáticos. El primero es el nombramiento de Heenan como arzobispo de Westminster. En 1962, el cardenal Godfrey pertenecía aún al sector antiecuménico del Concilio y se oponía al movimiento bíblico, pero a comienzos de 1963 Heenan, arzobispo de Liverpool, es llamado a sucederle en la sede principal de la Iglesia romana en Inglaterra[18]. Es miembro del Secretariado para la unidad y es amigo del primado de la Iglesia de Inglaterra, M. Ramsey, de quien Bea había sido ya huésped en una jornada de diálogo cordial[19].

El segundo caso tiene que ver con Polonia. A comienzos de 1963 había que nombrar al arzobispo de Cracovia, que estaba vacante. A primera vista, no era segura la candidatura del joven auxiliar Karol Wojtyla. Wyszynski, que simpatiza muy poco con el ambiente intelectual de Cracovia, presenta a las autoridades políticas una lista de seis candidatos en la que Wojtyla ocupa el último lugar. Pero la lentitud del procedimiento y una serie de intervenciones juegan a favor del candidato peor situado. Y, al final, el nombrado es Karol Wojtyla ¡justamente porque ha intervenido en el Concilio! Al principio, Wojtyla era poco conocido por los «tenores» del episcopado polaco. Y es en Roma donde lo descubren y se sorprenden al ver la implicación personal del joven auxiliar en las diversas actividades del Concilio que acaba de comenzar[20].

En otras Iglesias «hermanas» se va reforzando la tendencia más abierta a la reconciliación con Roma. En agosto de 1963, el arzobispo Nikodim es elevado a la dignidad de metropolita y nombrado presidente de la nueva «comisión ecuménica» de la Iglesia ortodoxa rusa. A Nikodim se le conocía por su admiración hacia la Iglesia católica y por su tendencia a acercarse a ella[21]. En la misma época, Ramsey, muy partidario del diálogo con la Iglesia católica, sucede a Fischer como arzobispo de Canterbury y primado de la Iglesia de Inglaterra. Después de una visita de Bea, el arzobispo Ramsey anuncia públicamente su intención de ir pronto a Roma[22].

18. La influencia de Godfrey en la curia romana era todavía tan grande que su oposición a la propuesta de la universidad de Nimega de conceder el doctorado *honoris causa* al gran teólogo anglicano, aunque de tendencia católica, doctor Mascall, hizo que Roma interviniera para impedirlo.

19. En un artículo aparecido en el «Catholic Herald» el 18 de enero de 1963, Heenan dijo que antes los pocos ecumenistas católicos que había eran mal vistos, mientras que ahora se desconfía de los que ponen trabas al trabajo ecuménico.

20. Cf. T. Szluc, *Pope John Paul II*, New York 1995, 227-228. No todos los capítulos de esta biografía monumental tienen el mismo valor, pero los pasajes sobre el nombramiento de K. Wojtyla para la sede de Cracovia se apoyan en testimonios cuya seriedad hemos podido contrastar.

21. Cf. «ICI» 199 (1 de septiembre de 1963) 14. El metropolita Nicolas, antecesor de Nikodim en la jefatura del Departamento de relaciones exteriores, había muerto en diciembre de 1961. Cf. «ICI» (1 de enero de 1962) 16.

22. Cf. «ICI» (1 de septiembre de 1962) 5. A partir de la primavera de 1963, el doctor Ramsey va al continente y es recibido por la universidad de Lovaina, donde se celebra un encuentro con ex-

b) *Testimonios de los observadores (segundo círculo)*

Los testimonios y las «relaciones» que los observadores no católicos redactan después del primer periodo conciliar no sólo propagan el dinamismo del movimiento ecuménico, sino que pronto lo aceleran. Es natural que los observadores conciliares envíen relaciones a quienes los han enviado, pero también sienten la necesidad de ofrecer a la opinión pública sus puntos de vista. Y lo hacen con una gran espontaneidad, porque lo que han visto en Roma durante el otoño de 1962 supera con creces lo que se esperaban. La primera característica que se advierte es la «sobrevaloración» de los observadores en el Concilio, cuyo estatuto al principio sólo preveía para ellos un papel puramente pasivo, pero luego se pasó a un verdadero diálogo y a una colaboración confiada. La dinámica ecuménica conciliar contribuyó decisivamente a ello[23].

Por lo demás, es evidente que la sola presencia siempre atenta de los observadores influyó considerablemente en el «tono» de los discursos conciliares[24]. El doctor E. Schlink, de la Iglesia evangélica alemana (EKD), no duda en recordar el tema fundamental, es decir, la idea que la Iglesia católica tiene de sí misma y de las demás Iglesias. Y dice, al final del periodo, que se ha afrontado este tema «desde un nuevo punto de vista y con una sorprendente lealtad para con los demás cristianos, lo que ha dado un fuerte impulso al espíritu ecuménico»[25].

Es posible que las mentes jurídicas sólo sientan desconfianza ante los trabajos del Concilio, afirma el pastor Hébert Roux, de la Alianza mundial reformada, «pero los que se toman en serio el evangelio y han sido acogidos como hermanos en Cristo [...] a los que se ha dado, con toda la confianza, los medios para seguir los debates [...], esos pueden y deben testimoniar del modo más explícito el notable esfuerzo de inteligencia espiritual, de humildad y de lealtad que representa este primer paso interno de la Iglesia de Roma...»[26]. También son positivas las primeras impresiones de Lukas Vischer, observador en el Concilio por el Consejo ecuménico de las Iglesias: «Nos sorprendió ver hasta qué punto se esforzaban los obispos por comprender las posturas que representábamos. Para nosotros fue una

pertos del Concilio, sobre todo con los del Secretariado para la unidad de los cristianos, y donde pronuncia una conferencia importante sobre la espiritualidad del cristiano. Cf. M. Ramsey, *Christian Spirituality and the Modern World*: Eastern Churches Quarterly 15/1-2 (1963) 15-24.

23. Cf. la crónica *The Vatican Council and the Ecumenical Situation*: The Ecumenical Review 16 (1963-1964) 213-214. El comentario de la redacción de esta importante revista dice concretamente: «La Iglesia católica romana está elaborando su propia forma de ecumenismo. Esto significa que se presentan nuevas oportunidades en el ámbito de las conversaciones ecuménicas y de la colaboración. Al mismo tiempo esto significa que la situación ecuménica se complica todavía más».

24. Los padres conciliares tenían que preocuparse también de que los «hermanos separados» entendieran también sus intervenciones. Esto fue un magnífico ejercicio de ecumenismo que impulsó a no refugiarse en posturas más o menos vagas y movió a tratar de ofrecer formulaciones lo más precisas posible. Éste es el testimonio de Th. Holland, *Ecumenism at the Council*: Eastern Churches Quarterly 15/1-2 (1963) 13.

25. «DC» 60 (1963) 392.

26. *Ibid.*, 391.

gran experiencia en el plano religioso»[27]. El arzobispo ortodoxo V. Borovoij, observador del patriarcado de Moscú, aun rechazando toda clase de indiscreciones, subrayaba «una atmósfera rebosante de benevolencia y de sentimientos fraternos para con los otros cristianos no católicos y [...] la postura muy amistosa [...] para con nosotros»[28].

Monseñor Cassien, rector del Instituto de San Sergio, de París, decía que dejaba Roma lleno de esperanza: «Lo que se nos había presentado exclusivamente como un simple acontecimiento interno de la Iglesia de Roma, ha adquirido unas dimensiones totalmente distintas. La vida, la opinión pública y algunas voces nuevas que han surgido en el Concilio le confieren unas dimensiones que rebasan a la Iglesia católica...»[29]. El obispo anglicano John Moorman valora positivamente el influjo de los primeros pasos del Concilio: «Al margen de cómo pueda discurrir este acontecimiento, es preciso creer que de él se derivarán inevitablemente algunas reformas en la Iglesia católica». En cuanto al futuro del papado, no cabe duda de que las figuras de Juan XXIII y de Pablo VI le darán un nuevo rumbo[30].

c) *La retaguardia conquista las primeras filas (tercer círculo)*

Creemos que las expresiones más significativas de adhesión al Concilio se dan en los países de sólida tradición católica, cuya opinión pública era la menos preparada para la apertura de Roncalli y para la renovación conciliar. En efecto, la toma de conciencia más sensible y significativa de esta época es la que se descubre en dos grandes zonas que denominamos de «retaguardia», si se nos permite utilizar este término un poco duro. Con él señalamos, por un lado, las zonas de influencia y tradición hispana o hispanoamericanas, y por otro, el catolicismo de matriz irlandesa. El despertar que se observa en Italia presenta otras características.

1. Las zonas de tradición hispana

En vísperas del Concilio, se acusaba a la Iglesia española de perseguir a las Iglesias protestantes que había en su territorio. Lo mismo se decía de la Iglesia católica en Colombia, especialmente por algunas instancias del Consejo ecuménico de las Iglesias[31]. Ya desde comienzos de 1963, son el mismo catolicismo español y

27. *Ibid.*, 390.
28. *Ibid.*, 386-389.
29. *Ibid.*, 384.
30. «Herder Korrespondenz» 18 (1963-1964) 156.
31. En una conferencia de prensa celebrada en Roma a finales de 1963 por el padre G. Weigel (Woodstock, Maryland) demuestra que la escasez de clero católico ha movido a muchos protestantes a enviar a América latina misioneros deseosos de dar testimonio de su fe, muchos de ellos sin ninguna preocupación ecuménica. El padre Weigel cita a los adventistas, pentecostales y baptistas del Sur. Cf. el documento *U. S. Bishop's Press Panel,* con fecha del 19 de noviembre de 1963.

latinoamericano los que denuncian los abusos y la intolerancia de la legislación interna y empiezan a mostrar algunas preocupaciones ecuménicas[32]. También se dice que los obispos y metropolitanos españoles estudian presentar al gobierno un nuevo estatuto para la emancipación legal de los protestantes del país[33].

Cuando en la conferencia de las *Iglesias protestantes de los países latinos*, celebrada en Leysin en octubre de 1963, las «Iglesias minoritarias» de Europa meridional analizan la situación, se reconoce que, aunque tímidamente, también en España ha comenzado el diálogo[34]. Es claro que el «deshielo» en el extenso continente latinoamericano se manifiesta bajo innumerables formas, algunas de las cuales son consecuencia directa de los contactos personales e inéditos de muchos obispos de América latina con algunos observadores no católicos. Además, algunos círculos intelectuales –entre los laicos y los teólogos jóvenes– se dejan influir por el Vaticano II y, en consecuencia, por la problemática interconfesional. Esta apertura es quizás menos difícil en la opinión pública católica de los países del «Cono Sur» en los que el interlocutor es principalmente un protestantismo clásico que proviene de Iglesias con vínculos ecuménicos. Un caso típico de esta apertura conciliar entre los intelectuales católicos es «Criterio», un periódico de Buenos Aires. El editorial de septiembre de 1963 lo refleja claramente:

> Hemos querido exponer con la máxima claridad a los lectores de nuestra revista la situación de esta gran asamblea (en vísperas de la segunda sesión), su orientación actual, sus dificultades y perspectivas. De esta forma queremos que todos los cristianos, que todos los hombres a los que llegamos se sientan en cierto modo presente en lo que está sucediendo en Roma. Pensamos en nuestros hermanos, unidos o separados, que contribuyen, en la medida de sus fuerzas, a que el Concilio corresponda al proyecto de Dios. Pensamos también en los no cristianos, que constantemente nos recuerdan que el Concilio es, en definitiva, para ellos y que esperan de nosotros el esperado testimonio[35].

32. Algunos ejemplos: el prior de Taizè Roger Schutz es invitado a Sevilla para inaugurar, con una conferencia pública, un coloquio de intelectuales católicos (cf. la entrevista en «La Croix» del 9 de abril de 1963); no hay que olvidar que los hermanos de Taizè han desempeñado un papel crucial en la iniciación ecuménica de los católicos de Europa meridional; la reapertura de diez iglesias protestantes (cf. «ICI» [15 de marzo de 1963] 12). También el posicionamiento público del obispo de Huelva, monseñor Cantero, a favor de la libertad religiosa de los niños protestantes (cf. «De Tijd» del 5 de febrero de 1963, e «ICI» [15 de marzo de 1963] 12).

33. Cf. «La Croix» del 22 de enero de 1963 e «ICI» (1 de febrero de 1963) 11.

34. G. Crespy, *Moins de complexes*, en «Réforme» del 12 de octubre de 1963. El teólogo protestante escribe ahí mismo: «Casi todas las relaciones han constatado un cambio de clima respecto a la Iglesia católica [...] Parece que ya no se considera unánimemente al catolicismo como el adversario por excelencia».

35. *El camino del Concilio*, en «Criterio» del 26 de septiembre de 1963, 646. El editorial, que no está firmado, es de Jorge Mejía, que en ese momento está muy relacionado con periodistas y expertos del Concilio, y que después de esto apoya la célebre manifestación del pasquín contra el esquema sobre los *media* que se repartió a la entrada del aula conciliar. Cf. J. Cogley, *Grounds for Hope*, en «Commonweal» del 27 de diciembre de 1963, 399. En el mismo artículo, el editorialista anuncia que «Criterio» tendrá, de ahora en adelante, una sección permanente dedicada al Concilio: «Pero, aun a riesgo de parecer obsesionados, nos parece que el Concilio es, en definitiva, la vida de

Algunos obispos y expertos argentinos formulan, en un tono parecido, votos de orden práctico y de alcance doctrinal de cara al segundo periodo del Concilio (reunión de abril de 1963)[36]. Larraín, obispo de Talca (Chile), vicepresidente del CELAM y uno de los portavoces más autorizados del continente en el Vaticano II, rechaza la visión pesimista de América latina, pues cree en la renovación pastoral, en el sentido de la justicia social y en el desarrollo del laicado[37]. En Argentina y Chile se realizan encuentros ecuménicos a nivel universitario. El frenazo anterior a la apertura ecuménica en los ambientes católicos era consecuencia, sobre todo, del rechazo de una sociedad pluralista. Sin embargo, a partir de 1963-1964, se constata que «el Concilio anunciado y comenzado ha tenido una enorme eficacia ecuménica». Se puede decir, incluso, que «el Concilio ha sido el factor que más ha influido en ella»[38].

2. El despertar en Italia

Aunque Italia pertenece a la Europa meridional, su opinión pública tiene un talante peculiar, pues está sometida a la autoridad de un episcopado poderoso, tutelado a su vez por Roma, cuenta con un clero poco dispuesto a aceptar el *aggiornamento* del Concilio y posee una serie de comunidades promovidas por laicos y sacerdotes jóvenes que buscan renovar su fe[39]. Estos grupos y corrientes llevan bastante mal tener que vivir en las «catacumbas» de una Iglesia clerical y a menudo triunfalista[40].

la Iglesia que se revela a sí misma y a los demás. Es la conciencia de la Iglesia la que se expresa, y nosotros nos expresamos en ella» («Criterio», 643).

36. Estos votos tienen que ver sobre todo con la colegialidad de los obispos, la institución canónica de las Conferencias episcopales y la preocupación por la evangelización de los pobres. Cf. *Voeux pour le Concile*: ICI (15 de julio de 1963) 20, y un documento del *Centrum coordinationis Communicationis* del Concilio (sin fecha), *Conclusion de la rencontre des évêques et experts* (Villa Marista, 24-26 de abril de 1963), 3 pp. (Archivo Grootaers). Para una «radiografía» del episcopado argentino, cf. L. Zanatta, *Il «mal di Concilio» della Chiesa argentina*, (en imprenta).

37. Declaración en la «Croix» del 1 de enero de 1963.

38. J. Mejía, *La situation oecumenique en Amérique latine*: Lumen Vitae 19 (1964) 56-57 y *passim*. Los principales factores positivos que se enumeran en este artículo son: 1) la creación en Roma del Secretariado para la unidad y la invitación de observadores al Concilio; 2) la postura ecuménica de Juan XXIII; y 3) la información sobre el Concilio en América latina.

39. Sin pretender hacer un inventario de las publicaciones de estas «catacumbas», citaremos a algunas revistas importantes, representativas de una renovación espiritual, teológica y eclesial: «Testimonianze» (Florencia), «Il Gallo» (Génova), «Questitalia» (Venecia), «Adesso» (Milán) e «Il Tetto» (Nápoles). Estas publicaciones periódicas, tan distintas entre sí, son en cierto modo las huellas de una corriente que ha quedado aparte. Otras manifestaciones de la misma corriente se pueden ver en el libro de M. Gozzini, *Concilio aperto*, Firenze 1962, o en las crónicas que Mario Rossi publica regularmente en el semanario francés «Témoignage chrétien». Son las semillas de una mies que será abundante al acabar el Concilio y tal vez más rica en Italia que en los países del norte de Europa.

40. No olvidemos que en los años 1962-1963 el quincenal «Adesso», publicado por un *équipe* de jóvenes laicos, se hundió debido a las presiones de la jerarquía y que el padre Balducci (de la revista «Testimonianze») fue condenado por la autoridad eclesiástica por defender a un objetor de

Cuando empezó en Roma el Vaticano II, cambió profundamente la resbaladiza situación de estas «cabezas de puente». La inspiración que estos grupos habían tomado en general de fuera, asumía ahora un talante humano y familiar por la presencia en Roma de los grandes maestros de la renovación teológica franceses y alemanes que tanto habían admirado desde la distancia. Uno de los teólogos extranjeros más seguidos rápidamente por los laicos italianos es el padre M.-D. Chenu, por su disponibilidad para cualquier encuentro informal y por su capacidad para hacer inmediatamente amistad. La experiencia en el primer periodo opera, en estos laicos, una metamorfosis, dándoles sentido de la responsabilidad y disponiéndolos a colaborar con los demás[41].

En un ambiente diferente, el del «Avvenire d'Italia» (Bologna), hay que situar el influjo del periodista Raniero La Valle, uno de los cronistas más escuchados del evento conciliar. A partir del segundo periodo, publicará diariamente sus crónicas conciliares en ese periódico que luego las reunió en varios volúmenes. Esta publicación fue recomendada por una autoridad del Vaticano II, el cardenal Lercaro, un hombre muy próximo al autor.

3. Los círculos de matriz irlandesa

El catolicismo que llamaremos de matriz irlandesa influye desde hace mucho en la Iglesia católica de los países anglófonos, no sólo porque la emigración masiva de irlandeses a América del norte hizo que tuvieran un influjo preponderante en el catolicismo de los Estados Unidos –¡habrá que esperar al pontificado de Juan XXIII para que los primeros prelados americanos no irlandeses accedan al capelo cardenalicio![42]–, sino también porque la inmensa obra misionera de Irlanda ha influido en el mundo de una forma que poco tiene que ver con su número de habitantes[43].

Una de las consecuencias más palmarias del Vaticano II ha sido el rápido «deshielo» de este predominio irlandés en el mundo católico de los Estados Unidos. El fenómeno es tanto más espectacular cuanto que la cultura religiosa y las caracte-

conciencia (cf. «ICI» [1 de enero de 1963] 14, e «ICI» [15 de noviembre de 1963] 20). La preocupación de la revista «Adesso» «de abrirse a los problemas mundiales distanciándose de una sumisión infantil» no podía no levantar sospechas, sobre todo en el santo Oficio.

41. Sobre el influjo del Concilio, en sus comienzos, sobre algunos grupos de laicos en Roma, cf. una exposición elocuente en N. Riccio, *Brief uit Rome*: «De Maand» del 7 de marzo de 1964, 148-156. Ahí se describe muy bien las reuniones fraternas con la Iglesia valdense.

42. Es obvio que el catolicismo irlandés influyó también en Inglaterra y en otras zonas de emigración irlandesa como Australia, África del Sur y el Canadá anglófono. No hay que olvidar que, desde la independencia de Irlanda en 1922, un millón de irlandeses se ha ido a vivir a Inglaterra.

43. Junto con Holanda y Bélgica, Irlanda es uno de los pocos países en los que la gran cantidad de misioneros católicos ha construido una especie de «Iglesia universal». Esta fuerza tan desproporcionada respecto a las dimensiones del país se vio claramente cuando se reunieron en Roma para el Concilio los obispos de los cinco continentes.

rísticas de esta matriz se sitúan en los antípodas de la renovación conciliar y en que esta vía peculiar del catolicismo estaba muy poco preparada para una apertura ecuménica, para una eclesiología desclericalizada, para una participación más activa de los laicos en la liturgia y para una devoción mariana más equilibrada[44].

Debido a las repercusiones del primer periodo conciliar, precedidas por la postura liberadora de Juan XXIII, se vislumbra un nuevo espíritu ecuménico en el catolicismo norteamericano[45]. Un observador externo como Hans Küng habla entonces de una «primavera ecuménica en América»[46], y la publicación de una serie de periódicos de tendencia ecuménica parece confirmarlo[47]. Es sobre todo ahora cuando se producen debates de alto nivel teológico entre católicos y protestantes. Aunque entonces se piensa que los Estados Unidos van muy por detrás de Europa en este tema, sí se puede decir que al diálogo comienza de verdad[48]. Si en la semana de oración por la unidad católicos y protestantes rezan todavía los unos *por* los otros, ya hay algunos que empiezan a rezar unos *con* otros. Ninguna otra prueba mejor de esta evolución que el gran coloquio internacional organizado en Harvard (Cambridge, Boston) del 27 al 30 de marzo de 1963 en el que participan más de 150 universitarios y especialistas repartidos por igual entre protestantes y católicos romanos. Para los mismos organizadores, este encuentro revela «un cambio radical en el clima religioso del mundo»[49]. La participación de Bea en estas discusiones no dejó de darles un especial relieve: las tres intervenciones del presidente del Secretariado romano para la unidad de los cristianos se centraron en el papel de las universidades en la causa de la unidad cristiana, los cristianos no católicos en el Vaticano II y, finalmente, la evaluación y perspectivas del Concilio en curso.

44. Advirtamos, sin embargo, que la elección, a finales de 1960, de Kennedy como presidente de los Estados Unidos –un católico originario de un ambiente típicamente irlandés– fue el símbolo de una cierta emancipación y de una apertura al pluralismo, y que su asesinato en noviembre de 1963 fue la trágica confirmación de que un católico era capaz de dar su vida por su país incluso ejerciendo las más altas funciones de las que habían sido excluidos los católicos hasta ahora. Cf. J. Cogley, *Kennedy the Catholic*: Commonweal (10 de enero de 1964) 422-423.

45. En un artículo de esta época, el teólogo presbiteriano Robert McAfee Brown, observador protestante en el Vaticano II, habla del silencio de los católicos americanos que en tiempos de Pío XII habían tenido miedo de manifestar una apertura ecuménica, excepto una figura de vanguardia como el padre Weigel (cf. *Situation sociologique aux États-Unis et perspectives oecuméniques*: Lumen Vitae 19 [1964] 43-50, sobre todo 47).

46. H. Küng, *Oekumenische Frühling in Amerika*, en el «Rheinische Merkur» del 21 de junio de 1963, 20. El joven teólogo pronuncia con éxito una serie de conferencias en Boston, St. Louis, Chicago, Los Ángeles y Houston, pero el rector de la Catholic University en Washington le prohibe el acceso a su institución.

47. Se trata en concreto de las revistas que pasan a una dirección interconfesional como el «Journal of Ecumenical Studies».

48. Cf. el artículo ya citado del observador protestante en el Concilio, R. McAffee Brown, *Situation sociologique...*, 49. Aunque las relaciones entre teólogos parecen sobreentender las otras relaciones, el autor cree que «las relaciones entre católicos y protestantes en el terreno práctico facilitan las relaciones en el terreno teológico, y al revés».

49. Cf. las actas del coloquio tituladas, *Ecumenical dialogue at Harvard*, cuyos editores son S. H. Miller-G. E. Wright, Cambridge 1964, VII (prefacio). Los temas principales son la Escritura, tradición y autoridad, culto y liturgia, y el concepto de «Reforma».

En la misma Irlanda, el Concilio no pasa desapercibido. Según un balance completamente provisional publicado entonces por John C. Kelly, lo primero que hay que tener en cuenta es el cambio general de la sociedad irlandesa tras la expansión económica, la intensificación de los contactos con Europa y la invasión de la televisión británica, que ha acabado por completo con el aislamiento tradicional. Este cambio trae consigo una actitud positiva en el sentido de que sitúa a los católicos ante sus propias responsabilidades. Si bien los esfuerzos para promover el ecumenismo siguen siendo esporádicos, la reforma litúrgica tiene mucho eco entre los laicos y los sacerdotes de la nueva generación. Y, además, se empiezan a tomar en serio tanto la iniciación bíblica como la formación teológica[50].

En cuanto al catolicismo en Gran Bretaña, la intersesión de 1962-1963 constituye una etapa importante que parece marcada sobre todo por el despertar del laicado católico y por su apertura a la renovación litúrgica y teológica. El despertar del laicado inglés va unido a la aparición de una nueva generación de fieles, la primera con formación universitaria y que ha subido socialmente, lo que es incompatible con la sumisión a una Iglesia clerical y autoritaria. Esta emancipación alcanza también al clero joven, que todavía se encuentra amordazado al no disponer de la libertad de opinión de los laicos. El pontificado de Roncalli y el acontecimiento conciliar animan a esta *élite* intelectual a alzar su voz. Y lo mismo que en Italia y en los Estados Unidos, los laicos encuentran una fuente de inspiración en la *nouvelle théologie* de Europa occidental[51]. Lideran a los laicos figuras como las de John Coulson y John M. Todd, el primero inspirando una serie de semanas de estudios teológicos en estrecha colaboración con el abad Butler y la abadía de Downside, y el segundo lanzando una editorial orientada al ecumenismo y la renovación teológica[52]. Otros nombres a añadir son los de Michael de la Bédoyère, redactor jefe de la revista «Search» y de Tom Burns, director de la revista «The Tablet».

No faltan conflictos con la jerarquía católica, acostumbrada a ejercer su autoridad sin derecho a la réplica. Eso hace que el interés de la nueva generación se centre rápidamente en la reflexión sobre el ejercicio de la autoridad en la Iglesia y en el papel del «sensus fidelium». Lo que predomina es la preocupación por una formación teológica abierta, promovida sobre todo por la participación de los católicos en las facultades teológicas de las universidades inglesas[53]. Por consi-

50. Cf. J. C. Kelly, *Le cahtolicisme en Irlande à l'heure du concile*: Études (mayo de 1964) 692-700.

51. Es tal el prestigio de la renovación en el continente, que algunos dirigentes del laicado inglés no dudan en organizar en N. D. du Bec, en Normandía, un simposio anglofrancés en vísperas de la apertura del Vaticano II, al que se considera «una manifestación primordial de la vida de la Iglesia» (cf. *Problems of Authority*, London 1962).

52. El teólogo laico Brian Wicker escribe en 1963 que ya ha pasado el tiempo en que la llamada formación doctrinal de los laicos consistía en hacerles tragar algunos manuales escolásticos para prepararlos para la «acción social». Se descuidaba totalmente la perspectiva historica de la salvación y las iniciativas personales que de ahí se derivan (cf. B. Wicker, *Culture and Liturgie*, London 1963, 187-189).

53. Este es el tema del simposio organizado en 1963 por J. Coulson y retomado en abril de 1964 por la conferencia de Leicester. Se pueden encontrar los textos en *Theology and the University*, Lon-

guiente, el Vaticano II es lo que hace que en Inglaterra los laicos y los sacerdotes jóvenes, que son la vanguardia de la renovación, aceleren la salida del gueto católico. Por primera vez después de la Reforma, algunos católicos intervienen en el diálogo confesional como miembros de pleno derecho[54]. En esta atmósfera especial de 1963, hay otras dos cuestiones candentes que se plantean primero en Gran Bretaña y luego en los Estados Unidos y en cuyos debates, a veces apasionados, participan también los católicos. No tienen una relación explícita e inmediata con el Concilio que se está celebrando, pero pronto se volverá tal. Se trata, en primer lugar, de la necesidad de valorar moralmente los nuevos medios de control de los nacimientos que aparecen entonces en el mercado europeo[55] y de la polémica so-

don 1964, y en *Theology in modern Education*, London 1965. (La contribución de Wicker se inspira en el debate del Vaticano II sobre la reforma litúrgica). Es como si, a un siglo de distancia, John H. Newman se tomase la revancha.

54. Cuando Michael de la Bédoyère reúne una selección de textos de autores católicos que defienden la libertad de opinión con el título un poco provocador de *Objections to Roman Catholicism*, London 1964, el autor del prefacio saluda la aparición del libro calificándola de acontecimiento histórico porque hasta ahora nadie de los sectores protestantes o humanistas podría suponer que los católicos estaban dispuestos a reconocer públicamente las dificultades que encuentran en su fe. Pero hoy hay que saludar con satisfacción la aparición de un laicado informado y valiente...

55. Tras haber sido estudiada en artículos científicos durante más de diez años, la píldora que inhibe la ovulación femenina aparece en el mercado farmacéutico europeo a partir de 1962-1963. En los Estados Unidos ya circulaba desde 1960 tanto para impedir la fecundación (Pincus) como para superar algunas formas de esterilidad (Rock). Desde que esta medicina se empezó a comercializar, algunos moralistas piensan que se está ante un hecho nuevo que se desconocía en tiempos de la *Casti connubii* (1930) y que, por tanto, conviene proceder a una nueva evaluación moral de los medios de regulación de los nacimientos. Más concretamente, se trata de evaluar la moralidad de actos de efectos diversos. Esta tendencia se cree respaldada por la postura favorable del magisterio de Pío XII sobre la «continencia periódica» (método Ogino-Knaus). Las primeras intervenciones de los obispos sobre esta evaluación eventual en un campo de la moral donde la opinión pública es tan sensible, son de 1963 (y 1964), al menos en Europa occidental. La creación de una «Comisión pontificia para los temas de natalidad» en marzo de 1963 no es conocida aún ni por los obispos ni por la opinión pública. Se sabía que la moral conyugal sería uno de los puntos importantes del orden del día del Vaticano II. De hecho ya había sido objeto de controversia en la Comisión de coordinación cuando se debatió el problema de la jerarquía de los fines del matrimonio con ocasión del capítulo «matrimonio» del esquema 17. Monseñor Bekkers, obispo de Bois-le-Duc (Holanda), en un debate televisivo en marzo de 1963, es el primero que se muestra partidario de una nueva concepción de la vida de la pareja, en la que el amor conyugal encuentre una expresión peculiar y necesaria en las relaciones íntimas. Esta postura suponía revisar la línea general de la *Casti connubii*. A esta declaración le sigue una carta pastoral colectiva del episcopado holandés (agosto de 1963) que aborda los nuevos medios de la regulación humana de los nacimientos y afirma que la discusión sobre este tema comienza necesariamente en la Iglesia católica (cf. «Katholiek Archief» 18 (1963) 346-349 [Bekkers] y 938 [carta pastoral]). En la discusión que surge en los círculos católicos, el tema no es tanto la contracepción (negativa) como la regulación de los nacimientos (positiva). La transposición del acento es significativa. En cuanto a las posturas más «abiertas» de los obispos y moralistas, se puede advertir la influencia de los nuevos movimientos de los «focolares cristianos» que han contribuido en ese tiempo a desarrollar en los fieles sus responsabilidades específicas como laicos, esposos y padres. Era uno de los aspectos del despertar del laicado al Vaticano II y el final del «intrusionismo» de cierto clero en las «cuestiones de cama». Pero, poco después, la carta pastoral del episcopado holandés es utilizada por la Conferencia episcopal de Inglaterra y de Gales en una «declaración común» (mayo de 1964) que se propone sobre todo defender la encíclica de 1930: «Los obispos se sienten obliga-

bre la «secularización» puesta de moda por la publicación de un opúsculo, aparentemente irrelevante, *Honest to God*, del obispo anglicano John Robinson, cuyo éxito sorprendió al propio autor, y del que en un año se vendieron más de medio millón de ejemplares[56]. Ninguna de las dos cuestiones recibirá del Vaticano

dos a proclamar la naturaleza inmutable de la ley de Dios. Si nos calláramos mientras muchas voces intentan desviar a nuestro pueblo, faltaríamos a nuestro deber de pastores de almas». Pero la cita, en traducción inglesa, que hacía Heenan de la carta holandesa era incompleta porque el traductor había suprimido la parte final, la frase donde se hablaba de que estaba abierto el debate. Algunas semanas antes, T. D. Roberts, arzobispo retirado de Bombay, había impresionado con una postura «liberal» que apareció el 19 de abril de 1964 en el «Sunday Times», un periódico de gran tirada. También por entonces, Reuss, auxiliar de Maguncia (Alemania) en un artículo, y Suenens, en una conferencia pronunciada en Boston, se pronunciaban a favor de una nueva evaluación moral. La réplica de B. Häring (secretario de la Comisión conciliar para el esquema XVII) al pronunciamiento del episcopado inglés y galés aparecerá en el «Guardian» del 15 de mayo de 1964 y provocará un gran resentimiento en monseñor Heenan, que no se guardará de manifestarlo públicamente en el aula conciliar (Cf. AS III/5, 315ss [c. g. CVI del 22/10/1964]). Por otro lado, la «declaración conjunta» provocó muchas reacciones en el conjunto de la prensa inglesa. Sin embargo, se debe constatar que las reacciones más críticas provinieron a menudo del campo católico y no del no católico. Los no católicos no decían que estuvieran de acuerdo con el episcopado católico, pero sí manifestaban su estima por el valor que habían tenido los obispos. La distancia entre los esquemas preparatorios *De re morali* y las nuevas preocupaciones de muchos obispos en el Concilio no hace sino aumentar continuamente y pronto parecerá imposible de superar. Señalamos a continuación algunos textos de autores católicos aparecidos en 1963-1964 y que en ese momento fueron puntos de referencia en el debate sobre la revisión del tema del *birth-control*: J. Rock, *The Time has come (to End the Battle over Birth Control)*, New York, 1963; L. Dewart, *Contraception and Holiness*, New York 1964. Y, además: C. Maertens,: Nouvelle Revue Théologique 85 (1963) 176-188; P. Antoine: Études (mayo de 1963) 162-183; L. Jannsen: Ephemerides Theologicae Lovanienses 39 (1963) 787-826; J. M. Reuss: Tübinger Theologische Quartalschrift 143 (1963) 454-476; W. van den Marck,: Tijdschrift voor Theologie 4 (1964) 338-413; H. & L. Buelnes-Gijsen: De Maand 7 (1964) 129-140; B. Häring: Theologie der Gegenwart 7 (1964) 63-71; L. Dupré: Cross Currents (Winter 1963-1964) 63-85.

56. La personalidad de John A. T. Robinson (1919-1983), que en 1963 originó un movimiento ligado a su nombre era muy compleja, pues fue a la vez un conocido exegeta del Nuevo Testamento, un buen administrador de la Iglesia de Inglaterra y un obispo muy sensible a las necesidades espirituales de sus fieles comunes. De hecho su trabajo pastoral como obispo de Woolwich (1959-1969) fue precedido y seguido de una carrera universitaria en Cambridge, tanto en el Clare College (1951-1959) como en el Trinity College (1969-1983). Sus trabajos científicos anteriores a 1962 no le habían dado ninguna fama especial. La principal originalidad de su pequeño libro, *Honest to God*, London 1963 (versión cast.: *Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona 1967) fue ofrecer al hombre de la calle una sencilla reflexión sobre un tema religioso muy actual y ya tratado por los grandes teólogos, pero que nunca se había propuesto al gran público. Se trataba de confrontar al hombre contemporáneo, inmerso en un mundo secularizado, con los interrogantes sobre la existencia de Dios y sobre el más allá. A este respecto, el autor asumía algunas líneas fundamentales de la teología de Rudolf Bultmann ((rechazo de la «mitología»), de Paul Tillich (oposición al «sobrenaturalismo») y de Dietrich Bonhoeffer (desconfianza ante lo «religioso»). Algunos teólogos creían que Robinson no aportaba nada nuevo, pero no se daban cuenta de que, gracias a su gran sensibilidad pastoral, el autor había descubierto la forma de llegar al corazón del hombre de la calle, fuera ateo, semicreyente o cristiano con problemas. Todo el mundo se reconocía en este malestar puesto así al desnudo. En definitiva, la originalidad del obispo de Woolwich estaba en haber vendido, en menos de dos años, más de 750.000 ejemplares de un *pocket-book* que hablaba exclusivamente de Dios. Este modesto libro, publicado en edición económica, tuvo el efecto de una bomba y provocó una incertidumbre general, no sólo entre las autoridades de la Iglesia de Inglaterra – de la que Robinson afirmaba ser un fiel convencido–, sino también de las demás Iglesias, incluida la católica. Los responsables eclesiásticos,

una respuesta satisfactoria y ambas están destinadas de algún modo a hipotecar la recepción del Concilio al menos en Europa occidental y en América del norte. Es, pues, preciso recordarlas al esbozar el clima existente en 1963.

preocupados por los riesgos de una teología poco afín a la terminología establecida, y difundida a una escala tan enorme trataron de proteger a sus fieles con una especie de escudo pastoral. Algunos responsables católicos importantes desconfiaban sobre todo de los teólogos, poco conocidos por el gran público, que Robinson citaba como autoridades, porque se les tenía por equívocos y peligrosos. Podían distinguirse esencialmente tres tipos de lectores del libro: los que pensaban que el obispo anglicano no decía nada nuevo, los creyentes impresionados que no tenían ningún problema en situar a Dios «allí arriba en lo alto» o «allá abajo» y no sentían la más mínima necesidad de ponerse al día, y finalmente la gran masa de lectores que se habían conmovido al descubrir un autor, obispo además, que era capaz de expresar lo que ellos llevaban sintiendo ya durante mucho tiempo en su interior, a veces con mala conciencia. El obispo de Woolwich defendía calurosamente un sentimiento religioso que no necesitaba ninguna superestructura «sobrenaturalista», sino que, para su fe en Dios, se apoyaba en una confianza radical en la fuerza del amor. El éxito de *Honest to God* no tuvo nada de efímero y desde entonces el problema de la «secularización» estuvo siempre en la agenda de la investigación teológica en el mundo católico tanto durante el Concilio como después de él. Algunos nombres de autores católicos romanos están ya en los informes sobre los primeros debates, que se publicaron meses más tarde en forma de libro con el título *The Honest to God Debate* (London 1963; trad.: española *Debate en torno a «Honest to God»*, Kairós, Barcelona 1968). Esta segunda obra permite también medir la intensidad y la amplitud del debate de 1963. Cuando muere John A. T. Robinson en diciembre 1983, su colega, el doctor M. Stockwood, subrayó que al propio Robinson le gustaba recordar que muchas veces había recibido una acogida más «constructiva» en los círculos teológicos católicos que en su Iglesia (cf. «The Catholic Herald» del 16 de diciembre de 1983, 7). Sea lo que fuere, lo cierto es que algunos teólogos «conciliares» presintieron la futura importancia del debate teológico en torno al tema clave de la «secularización». Entre ellos, es imposible no citar a E. Schillebeeckx, que en 1963 y 1964 dedicó dos artículos esenciales, primero al libro de Robinson, y luego a *The Honest to God Debate*. Y aunque el consejero del episcopado holandés en el Vaticano II advierte que *Honest to God* ha suscitado unas expectativas que su autor no ha sabido satisfacer realmente, reconoce honestamente que la cuestión que plantea es real y tiene que ver con los problemas teológicos propios. Hay que decir que, a pesar de todo, la temática de *Honest to God* no llegó a turbar de verdad a la asamblea del conciliar. Y ello porque el orden del día de un concilio general como el Vaticano II sólo puede abordar cuestiones que hayan adquirido cierta «madurez conciliar». Y no fue éste el caso del vendaval que se desencadenó en torno al librito del obispo anglicano de Woolwich. Pero a la «recepción» del Vaticano II sí le tocaría enfrentarse duramente con él. Los defensores de Robinson acusan al Concilio de haber dejado al lado un problema de capital importancia para el hombre de hoy, a quien pretendía dirigirse. Los conservadores, adversarios del Concilio, vocearán los excesos del debate sobre la «secularización» para hacer ver la necesidad de quedarse en las estructuras intelectuales anteriores a Juan XXIII y al Concilio. Entre las publicaciones de la época indicamos las siguientes: J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963; versión cast.: *Sincero para con Dios,* Ariel, Barcelona 1967; J. A. T. Robinson-L. Edwards, *The Honest to God Debate*, London 1963 (versión cast.: *Debate en torno a «Honest to God»,* Kairós, Barcelona 1968); Id., *The New Reformation?*, London 1965; A. H. van den Heuvel, *The Honest to God Debate in ecumenical Perspective*: The Ecumenical Review 26, 6 (abril 1964) 279-294 (el doctor van den Heuvel representaba en Ginebra a la *nouvelle vague* teológica y este artículo molestó a las instancias dirigentes del Consejo ecuménico de las Iglesias); E. Schillebeeckx, *Evangelische zuinverheid en menselijke waarachtigheid*: Tijdschrift voor Theologie 3 (1963) 283-325; Id., *Herinterpretatie van het geloof in het licht van de secularisatie:* Tijdschrift voor Theologie 4 (1964) 109-150. La edición integral de estos dos artículos, aunque en orden inverso, se puede encontrar en E. Schillebeeckx, *Approches théologiques* II, Bruxelles 1965, 79-186, y también en dos opúsculos: Id., *Personale Begegnung mit Gott*, Mainz 1964 (febrero), 94 pp.; Id., *Neues Glaubensverständnis*, Mainz 1964 (septiembre), 91 pp.; R. Rouquette, *Tempête dans l'Église d'Angleterre*: Études (marzo de 1964) 402-407ss.

En lo que hemos llamado «retaguardia que conquista las primeras filas» hay en 1963 características comunes que determinan la evolución del catolicismo en países como Gran Bretaña y los Estados Unidos, pero también en Holanda. En cada una de estas distintas situaciones nacionales se trata siempre de un ambiente católico que había ocupado la posición de una minoría sociológica que se remitía a un modelo cultural predominante bien protestante, bien secularizado[57]. Algunas investigaciones sociológicas al principio y luego algunos estudios de sociología religiosa –que en este tiempo empiezan a estar muy en boga en las facultades católicas– dejan bien claro que estos sectores católicos están muy marcados por su condición de minoría cultural. Sin embargo hay algunos factores que permiten ir superando esa situación, como la promoción social, el acceso a los estudios universitarios y la adquisición de una postura adulta en el terreno religioso, que coinciden más o menos con el pontificado de Juan XXIII. Lo que es cierto, en todo caso, es que la emancipación intelectual es impulsada por la renovación conciliar y es un hecho evidente tras la clausura del Vaticano II.

2. *El movimiento ecuménico: un desorden prometedor*[58]

La interscsión de 1962-1963 se caracteriza por una serie de acontecimientos ecuménicos importantes que nos permiten evaluar cuál fue el eco inmediato del Vaticano II en la mejora de las relaciones entre los cristianos y entre las Iglesias. Es muy frecuente que ese eco se atribuya sobre todo al influjo especial de la actitud de Juan XXIII. Nosotros vamos a hablar, por un lado, de las deliberaciones en el Consejo ecuménico de las Iglesias (y órganos afiliados) y, por otra, de las declaraciones de las grandes familias confesionales. Quizás estas últimas fueron más positivas ante el Vaticano II que las primeras.

57. El mundo del «pagano civilizado», del arte, de la literatura, de la música y de la reflexión filosófica es casi totalmente ajeno a los católicos ingleses: «O lo hemos ignorado olímpicamente o hemos preferido considerarlo hostil» (B. Wicker). Por otro lado, el «pagano civilizado» no puede tomarse a la Iglesia en serio o, si lo hace, la ve como un poder peligrosamente anacrónico y negativo. «Sin embargo, en Inglaterra vivimos en la misma sociedad» y, de este modo, B. Wicker argumenta en favor de una «cross fertilization» en el terreno cultural, entre la religión y el mundo (Cf. B. Wicker, *Culture and Liturgy*, London 1963).

58. Con este título tratamos de reflejar el clima peculiar de la transición de 1962-1963 que es una mezcla de alegría por los encuentros ecuménicos y por una gran cantidad de iniciativas de todo tipo y a todos los niveles. Decimos «un desorden prometedor» inspirándonos en la expresión «promising chaos» con la que el obispo anglicano Olivier S. Tomkins, presidente de la Conferencia mundial de Montreal (verano de 1963) intentó resumir este encuentro (cf. L. Vischer, *Il movimento ecumenico e la chiesa cattolica*, en H. E. Fey (ed.), *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1968. IV: L'avanzata ecumenica (1948-1968)*, Bologna 1982, 681.

a) *El Consejo ecuménico de las Iglesias*

El comité ejecutivo del Consejo ecuménico de las Iglesias (CEI) celebrado en Ginebra a finales de febrero de 1963 es la primera ocasión para adoptar una postura oficial sobre el comienzo del Vaticano II[59]. La evaluación que hizo el secretario general Visser't Hooft en esta ocasión en Ginebra incluía tres supuestos:

1) La Iglesia católica romana se limitará, en el concilio, a adoptar una terminología circunstancial o estará dispuesta a iniciar un verdadero diálogo que tome en serio las cuestiones planteadas por las demás Iglesias;
2) la Iglesia católica romana está tomando conciencia de su situación en el mundo de hoy;
3) la Iglesia católica romana se ha convertido también en un «centro de iniciativas ecuménicas» con el peligro de que haya una cierta prensa católica que caliente un «ecumenismo conquistador» que tenga en Roma el único centro cualificado de la búsqueda de la unidad[60].

En cuanto al comité central, principal órgano permanente del CEI, tras la apertura del Vaticano II se reúne por primera vez en Rochester (USA) a finales de agosto de 1963[61]. En esta reunión hay dos momentos importantes: la relación general del secretario y el informe sobre el primer periodo del Concilio, presentado por Lukas Vischer, observador en él. Vischer expone los cuatro interrogantes principales a los que el Concilio deberá responder satisfactoriamente en un futuro próximo: la confesión común de fe en el mismo Señor, el significado eclesiológico de las Iglesias no católicas, la libertad religiosa y los matrimonios mixtos, y, finalmente, el testimonio común en la sociedad de hoy.

Lukas Vischer hace una evaluación difusa, aunque dentro de un cuadro general de aprecio de la asamblea conciliar. Dice que la nueva situación creada por la Igle-

59. Unas semanas antes de la reunión de este comité, el secretario general del CEI había recibido en Ginebra a un grupo de redactores de revistas. Las declaraciones que Visser't Hooft hizo en esta ocasión muestran una actitud cauta y una gran prudencia táctica ante la «primavera» ecuménica que había comenzado con el Vaticano II. Manifiesta su desconfianza ante una euforia peligrosa porque el diálogo aún no ha comenzado y porque las dos cuestiones que testimonian la sinceridad de la Iglesia católica, a saber, los matrimonios mixtos y la libertad religiosa, aún no se han abordado (cf. *Gesprek met Dr. W. A. Visser't Hooft (J. Grootaers)*: De Maand VI, 2 febrero de 1963) 99-104; cf., en el mismo sentido, «DC» 60 (1963) 404-405.

60. Cf. la relación de Visser't Hooft en «ICI» (22 de febrero de 1963) 5ss. Cf. también el comunicado de Ginebra: DC 60 (1963) 402-403. Una de las expresiones de este ecumenismo de «conquista» que aquí se denunciaba la atribuía Visser't Hooft a la redacción de «Herder Korrespondenz» (encuentro del 2 de febrero de 1963 con los informadores religiosos).

61. El comité central es el órgano que detenta la máxima autoridad entre las asambleas generales del CEI, que se reúnen cada seis o siete años. En la asamblea de Nueva Delhi (1961) el comité pasa de 90 miembros a 100. De las Iglesias representadas, el mayor incremento lo obtuvieron los ortodoxos (que pasan de 12 a 17 miembros tras la adhesión de la Iglesia ortodoxa rusa). Las otras tradiciones están representadas por 16 Iglesias luteranas, 15 anglicanas, 11 metodistas, 10 Iglesias unidas, 5 baptistas, 4 congregacionalistas, 2 sirias, 2 coptas, etc.

sia católica repercutirá sin duda en las demás Iglesias, pero toda época de transición implica fatalmente mucha confusión y eso no puede sino frenar el avance del verdadero movimiento ecuménico. La apertura católica romana está ahí y hay que tener cuidado para no yuxtaponer dos movimientos de distinta concepción que pueden correr el riesgo de hacerse competencia[62].

En su relación de Rochester, Visser't Hooft recuerda los excepcionales méritos del papel pionero del CEI en el terreno ecuménico desde su fundación en Utrecht veinticinco años antes (mayo de 1938). El secretario general no quiere ser ni escéptico ni ingenuamente romántico, y afirma que, en la situación presente, es difícil que se puedan cambiar las cuestiones fundamentales que nos separan. La cuestión decisiva «no es, pues, la de saber si nos podemos unir, sino la de si podemos iniciar un auténtico diálogo»[63].

Las impresiones de los representantes del CEI en 1963[64] no son las únicas reacciones llenas de reservas por parte de los círculos no católicos. Cuando una delegación de la santa Sede devolvió al patriarcado ecuménico la reliquia de san Andrés, las autoridades de la Iglesia ortodoxa de Grecia manifestaron que para ellas este gesto no era sino una trampa de la Iglesia de Roma. Algunos representantes de las Iglesias reformadas de lengua francesa creían que era poco verosímil que la Iglesia romana volviera «a la fe común de los primeros cristianos», a pesar de la apertura del Vaticano II[65]. Sin embargo, Karl Barth, que era también uno de los fundadores del Consejo ecuménico de las Iglesias opinaba todo lo contrario. El primer periodo del Concilio había contribuido al «deshielo» del gran dogmático reformado y, al contrario que sus amigos de Ginebra, valora muy positivamente la apertura ecuménica de los primeros debates conciliares[66].

62. L. Vischer, *Report on Second Vatican Council*: The Ecumenical Review 16 (1963-1964) 43-59.

63. Comité central del CEI, *Rapport du Secrétaire général*: Istina 9 (1963) 445-452.

64. Respecto a Ginebra, será preciso esperar a la reunión del comité central de enero de 1965 en Enugu (Nigeria) para que el CEI muestre una verdadera distensión hacia el Vaticano II: el decreto sobre el ecumenismo, que acababa de ser promulgado por el Concilio, y el acuerdo de poner en marcha un grupo común de trabajo se consideraron entonces una buena base para el acercamiento (cf. J. Grootaers, *Etappen der Ökumene*: Herder Korrespondenz 39 [1985] 419-425). La visita que el cardenal Bea había hecho hacía poco a la sede del CEI, en la calle Ferney de Ginebra, había contribuido mucho a esta distensión.

65. Cf. *Christianisme au XXe siècle*, del 3 de enero de 1963, reproducido en «DC» 60 (1963) 397.

66. En la fundación del CEI en Amsterdam, Karl Barth se había distinguido por pronunciar el discurso más anticatólico de toda la asamblea. Para sus declaraciones de 1963, cf. la entrevista reproducida en «DC» 60 (1963) 403-404, pero sobre todo el artículo que escribió a petición de W. Visser't Hooft: K. Barth, *Thoughts on the Second Vatican Council*: The Ecumenical Review 15 (1962-1963) 357-367. En el mismo fascículo se encontrarán otras reacciones ante el Vaticano II (pp. 377-390) y un elenco de revistas sobre el mismo tema (pp. 420-431). La visita de Barth al Vaticano II y a Pablo VI llevaron más tarde a este *great old man* a confirmar sus posturas anteriores de acogida y de entusiasmo que se concretaron en la publicación de un opúsculo que hizo sensación (cf. K. Barth, *Ad limina Apostolorum*, Zürich 1967). En él se lee: «He visto de cerca una Iglesia y una teología que acaban de poner en marcha un movimiento cuyas consecuencias superarán todas nuestras previsiones; [...] el espectáculo es tan grande, que nos mueve a desear que nos suceda a nosotros algo parecido» (p. 15).

Entre las «filiales» del CEI que se posicionan ante el primer periodo del Concilio ocupa un puesto especial la Conferencia de Fe y constitución (*Faith and Order*) celebrada en Montreal del 12 al 26 de julio de 1963[67]. Esta conferencia es el acontecimiento más importante del periodo que estudiamos no sólo porque participó activamente en ella una delegación católica especialmente comisionada por el Secretariado para la unidad[68], o por el extraordinario clima de encuentro familiar entre hermanos separados por fin reconciliados[69], sino también por el programa eclesiológico del máximo interés para todos los responsables del Vaticano II, cuyo segundo periodo comenzaría dos meses después.

El padre Gregory Baum, uno de los observadores oficiales en Montreal, insistió en los notables progresos logrados por dos secciones de la asamblea: la sección segunda, que había elaborado una noción de «tradición» que acercaba claramente las posturas protestante y católica –la presencia del Espíritu Santo garantiza ante la Escritura, no sólo al fiel individual, sino también a toda la comunidad–, y la sección cuarta, que había presentado una imagen de la Iglesia en armonía con esta noción de «Tradición»[70]. Se entraba, pues, en el núcleo mismo de la continua y dura controversia en la Comisión mixta del Vaticano II, que se encargaba de reescribir el proyecto de texto sobre la revelación[71].

Las repercusiones de la Conferencia de Montreal fueron muy importantes a nivel local porque iniciaron una nueva época de acercamiento entre las Iglesias. La intervención de corte carismático del cardenal Léger fue memorable a este respecto[72]. Pero, al mismo tiempo, se estaba moviendo un cambio estructural porque la Iglesia romana aceptaba colaborar de algún modo con el movimiento ecuménico, al que hacía tanto que venía mirando de reojo[73]. La gran difusión de los aspectos positivos de la conferencia por los numerosos corresponsales de la prensa católica en Montreal, contribuyó a tomar conciencia del avance ecuménico que provocaba el Concilio[74].

67. Las conferencias anteriores de Fe y constitución se habían celebrado en Lausana (1927), Edimburgo (1937) y Lund (1952).

68. A los cinco observadores encargados se les unió un grupo de teólogos católicos como periodistas.

69. Algunos comentaristas no católicos (cf. especialmente «The Church Herald», citado en «The Ecumenical Review» 16 [1963-1964] 194 no dudaron en poner en guardia a los protestantes que se habían dejado llevar por el clima de Montreal, corriendo así el peligro de olvidar que no se había hecho ninguna concesión en cuanto a las formulaciones del concilio de Trento).

70. G. Baum: Commonweal (23 de agosto de 1963) 505-511, sobre todo 509-510.

71. Cf. a este respecto las importantes reflexiones del padre M. Villain, redactadas a su regreso de Montréal: Nouvelle Revue Théologique 85 (1963) 819-846, sobre todo 834-836.

72. El arzobispo católico de Montreal, que habló en una reunión pública después del reverendo Johnston y del metropolita ortodoxo griego Atenágoras (de Canadá), dedicó su intervención al tema «Somos uno en Cristo» (cf. «DC» 60 [1963] 1215-1220).

73. Cf. la excelente crónica (una de las pocas que se publicaron entonces) de R. Aubert, *L'évolution des tendences oecuméniques dans l'Église romaine depuis l'ouverture du Concile*: Irénikon 37 (1964) 359.

74. Ciñéndonos a algunos periódicos franceses, se puede citar la serie de artículos de H. Fesquet en «Le Monde» (23, 28 y 30 de julio) y los seis reportajes de A. Wenger en «La Croix» (desde

El segundo soplo renovador que afectó después de 1963 a la Comisión conciliar sobre el esquema *De revelatione*, se ha atribuido, al menos de algún modo, al influjo de Montreal en el Vaticano II: una vez más, el reflujo hacia la periferia se convertía en un nuevo flujo hacia Roma. El influjo de Montreal se puede constatar en algunos discursos pronunciados en el aula, entre ellos uno del cardenal Léger, en el que pedía explícitamente que se señalara mejor en el texto la trascendencia de la Palabra frente a formulaciones que se hicieron después[75]. Pero en el interior de la comisión es donde el acercamiento a la conferencia de Fe y constitución parece haber dado frutos más duraderos[76].

Algunos meses más tarde se celebró en la ciudad de México otra asamblea también organizada por el CEI. Esta reunión fue promovida por la Comisión de misiones y de evangelización del CEI (que sustituía al Comité internacional de las misiones) y fue la primera que se celebró en América latina, «terreno privilegiado de conflictos misioneros entre católicos y protestantes (y otros)»[77]. Esta fue la ocasión de poner en contacto el CEI, con frecuencia desconocido por los católicos latinoamericanos, con un ambiente católico despertado por el Vaticano II.

b) *Las familias confesionales*

Una serie de circunstancias hizo que, en agosto de 1963, algunas grandes «familias confesionales» tuvieran programadas sus asambleas y que en ellas reaccionaran, más o menos explícitamente, al Vaticano II que se estaba preparando para su segundo periodo[78]. Todas y cada una de estas asambleas han tenido mucho cui-

el 31 de julio de 1963). Según Fesquet, Montreal era una contribución «a la mejora de las relaciones psicológicas y doctrinales entre las Iglesias» («Le Monde», 28 de julio de 1963). Para Wenger, la reunión confirmaba «el ecumenismo en la Iglesia católica» («La Croix», 31 de julio de 1963). Cf. una recensión general sobre la prensa en «The Ecumenical Review» 16 (1963-1964) 182-195.

75. Congregación general del 1 de octubre de 1964 (AS III/3, 182-185). El cardenal Léger dice que es necesario que el texto distinga más claramente entre tradiciones apostólicas y postapostólicas y que fije la diferencia entre la autoridad de la revelación y la autoridad del magisterio, que es menor.

76. J. L. Leuba ha estudiado de cerca este influjo, que se puede apreciar sobre todo en los números 9 y 10 de la constitución *Dei verbum*, donde hay una notable convergencia básica con Montreal en lo que se refiere a la relación Escritura - Tradición (cf. J. L. Leuba, *La tradition à Montréal et à Vatican II: Convergences et questions*, en B. D. Dupuy (ed.), *La Révélation divine*, Paris 1968, 475-497. Cf. también A. Wenger, *Vatican II: chronique de la quatrième Session*, Paris 1966, 355-356.

77. Cf. el artículo del padre Mejía, observador oficial de la Iglesia católica en la ciudad de México, *La mission exige l'unité*: ICI (1 de febrero de 1964) 29-30; cf. Irénikon 37 (1964) 122-128. Para la relación de la conferencia de la ciudad de México, cf. R. K. Orchard (ed.), *Witness in Six Continents*, Edinburgh 1964, 200.

78. «Familia confesional» es una expresión un poco vaga que incluye formas muy distintas de coordinación entre Iglesias (a menudo nacionales) pertenecientes a una misma tradición confesional, tanto la anglicana llamada «comunión», como la luterana denominada «federación», como la reformada que se llama «alianza», como la metodista que lleva el nombre de «consejo», etc. Como se sabe, la adhesión al CEI se basa, desde los orígenes, en un conjunto de Iglesias (con frecuencia nacionales), un hecho que ha suscitado, como reacción, la conciencia de las particularidades y de los

dado en invitar a observadores de la Iglesia romana: un claro resultado del primer periodo del Vaticano II. Y entre estos observadores había algunos expertos conciliares representantes de la corriente renovadora, a veces miembros del mismo *équipe* de redacción del nuevo *De oecumenismo* que aún se estaba gestando. Otro hecho importante es que estas asambleas han podido escuchar el testimonio de sus observadores en el Vaticano II.

En su IV asamblea general de comienzos de agosto de 1963 celebrada en Helsinki, la Federación luterana mundial (que representa a 63 Iglesias luteranas) no dudó en poner en primer plano el problema de la unidad cristiana. Sus preocupaciones dominantes se parecían mucho a las del Concilio, por ejemplo, la de cómo presentar la fe cristiana al hombre contemporáneo no creyente, individualista y desarraigado en una sociedad industrializada[79].

El congreso de Toronto (13-20 de agosto de 1963) era la primera asamblea anglicana desde 1954 en la que más de mil delegados oficiales representaban a una *fellowship* (o «comunión») de 18 provincias eclesiásticas con más de 340 diócesis unidas sobre todo por la liturgia y la sucesión a partir de la Iglesia de Inglaterra. El tema central, «la misión de la Iglesia en el mundo» dio a esta asamblea mundial un talante pastoral muy próximo a la de la reunión de Helsinki y parecido en muchas cosas al del Vaticano II. Algunos participantes dijeron que el anglicanismo no era un fin en sí mismo, sino que algún día podría verse llamado a disolverse en una comunidad más amplia[80]. Al regresar de Toronto, el arzobispo M. Ramsey, primado de la Iglesia anglicana, declaraba «que el objetivo final del movimiento ecuménico era la reunión con Roma, pero a decir verdad, no con la Iglesia romana tal como se presenta en la actualidad». No creía poder vivir lo suficiente para asistir en persona a una integración orgánica de este tipo[81].

La primera conferencia metodista mundial que se celebró tras la aceleración del movimiento ecuménico, se celebró en agosto de 1963 en Lake Janaluska (Carolina del Norte) y fue presidida por el obispo Fr. P. Corson, que había sido observador en el Vaticano II y declaró: «El periodo crucial de las relaciones entre católicos y protestantes vendrá después del Vaticano II y tendrá lugar a nivel diocesano

valores confesionales. Por eso, durante los últimos decenios, han ganado peso y autoridad, y cuando el Secretariado para la unidad quiso invitar observadores al Vaticano II, lo hizo a través de las federaciones confesionales (cf. *Storia del movimento ecumenico*... IV, 665-675).

79. Cf. «ICI» 199 (1 de septiembre de 1963) 13-14. G. Lindbeck, observador luterano en el Vaticano II, que asistió al primer periodo del Concilio, a la asamblea de Helsinki y a la conferencia del CEI en Montreal, nos ha dejado un amplio estudio comparado de estos tres acontecimientos, un estudio notable que no ha perdido nada de interés (cf. G. Lindbeck, *Helsinki, Rome et Montréal: impressions sur l'Église en concile*: Istina 9 [1963] 480-492).

80. R. Rouquette, *Les assemblées de Toronto et Rochester*: Études (octubre de 1963) 120-122, y E. Lamirande, *Solidarité interne et oecuménisme*: Irénikon 36 (1963) 476-506. Un portavoz anglicano en Toronto subrayó que la acogida fraternal dispensada por el cardenal Léger (Montreal) y por el arzobispo católico Pocock (Toronto) al congreso anglicano contrastaba con la actitud hostil de la jerarquía católica con motivo del congreso anterior en Minneapolis, en 1954 (*Ibid.*, 496).

81. Cf. «Le Monde», 15 de septiembre de 1963.

y parroquial». El obispo metodista Emsley afirmó que la corriente ecuménica actual representa para nuestro siglo lo que había representado el gran «despertar» protestante en el siglo XVIII[82]. Entre las personalidades católicas asistentes a la asamblea estaban el arzobispo Hallinan (Atlanta) y el obispo Wright (Pittsburgh), considerados en Roma entre los padres más activos del Concilio.

c) *La Iglesia ortodoxa y sus encuentros*

Entre los efectos del Vaticano II hay que contar con la novedad de los encuentros interortodoxos y el establecimiento de algunos vínculos con la Iglesia católica. Pero estos fenómenos sólo adquieren su auténtico significado en el horizonte de la clara aceleración del conjunto del movimiento ecuménico entre 1959 y 1962. Se trata de un fenómeno multilateral y dinámico que se caracteriza por una creciente complejidad, del que el Vaticano II es uno de los motores más importantes, pero no necesariamente el único centro de gravedad. Por eso, cuando Juan XXIII anuncia en enero de 1959 la convocatoria de un concilio general con perspectivas ecuménicas, la ortodoxia rusa ya llevaba preparando desde 1955-1956 su adhesión al CEI[83].

En resumen, la efervescencia de esos años comprende concretamente:

- El encuentro decisivo de W. Visser't Hooft (CEI) con algunos delegados de la Iglesia ortodoxa rusa para su adhesión al Consejo de Ginebra (Utrecht, agosto de 1958);
- el anuncio de Juan XXIII de la convocatoria de un concilio general de la Iglesia católica para promover la unión de los cristianos (Roma, enero de 1959);
- la creación en Roma de un Secretariado para la unidad y la investidura del *équipe* Bea-Willebrands (Roma, junio de 1960);
- la asamblea general del Consejo ecuménico de las Iglesias con la adhesión oficial de la Iglesia rusa –patriarcado de Moscú– al Consejo (Nueva Delhi, noviembre-diciembre de 1961);
- la gran cantidad de representantes importantes de las Iglesias no católicas que quieren ser recibidos por Juan XXIII, un fenómeno sin precedentes;
- el anuncio oficial de la invitación al Concilio de observadores protestantes, anglicanos y ortodoxos (primavera de 1962);
- fricciones reiteradas entre Moscú y el patriarcado ecuménico, sobre todo para enviar observadores al Concilio (verano-otoño de 1962);

82. Cf. «ICI» 200 (15 de enero de 1963) 7. El 8 de febrero de 1963, el reverendo L. Davison fue el primer presidente del consejo metodista recibido en audiencia privada por Juan XXIII (cf. «Katholiek Archief» t. 18, n. 10 [8 de marzo de 1963] 18).

83. Cf. el calendario detallado en «ICI» (1 de enero de 1961) 24, con el título: «Le patriarcat de Moscou entre au COE».

– la apertura del concilio Vaticano II de la Iglesia católica, con el papel especialmente significativo de los observadores no católicos, entre los que están dos delegados del patriarcado de Moscú (Roma, octubre de 1962).

Este escenario explica la gran cantidad de centros que aceleran o frenan las iniciativas ecuménicas y que concurren abiertamente entre sí. Hasta dónde llega esa concurrencia se ve sobre todo entre Ginebra y Roma (incidente de Rodas en agosto de 1959), entre Moscú y Constantinopla (ante la invitación romana a enviar observadores) y entre Ginebra y las federaciones confesionales (en el grupo de observadores en el Vaticano II).

El padre Chr. Dumont fue, por parte católica, el autor principal de la desagradable fricción con el comité central del CEI que se llamó «incidente de Rodas», en agosto de 1959 y lo atribuye al nerviosismo antirromano que se manifestó en el comité de Rodas temiendo que sus proyectos se vieran trastornados por la inesperada aparición de Roma. Para el padre Dumont, «un sentimiento así, unido a un complejo semejante (antirromano), era poco ecuménico» y lo consideraba uno «de esos momentos en que la parte profunda del alma sale a superficie saltándose las formas que deliberadamente se le han querido dar»[84].

En cuanto a W. Visser't Hooft hemos llegado a la conclusión de que sus declaraciones al principio del Vaticano II muestran, en líneas generales, la postura del «hermano mayor» que no entiende por qué se ha de hacer un recibimiento tan festivo al «hijo pródigo» que vuelve. Mientras él, el hermano mayor, lleva ya trabajando tanto tiempo en la casa del movimiento ecuménico, ahora resulta que el hermano más pequeño, que le ha estado dando las espaldas durante más de medio siglo, va y se convierte de repente, ¡y encima es el niño mimado de la opinión pública! Llama la atención que el secretario general situara al CEI entre «los obreros de la hora prima» y que comparara el ecumenismo tardío de Roma con «los obreros de la hora undécima» que no han tenido que soportar el calor del día. (Sin embargo, en la parábola el amo recrimina a los primeros, que se quejan de que les ha hecho una gran injusticia por pagarles lo mismo que a los últimos en llegar)[85].

El envio de observadores por el patriarcado de Moscú desde la apertura del Vaticano II no dejó de suscitar la impresión de que estaba celebrando una especie de «lu-

84. C.-J. Dumont, *Rome, Constantinopole et Genève: l'oecumenisme au tournant*: Istina 6 (1959) 415-432, sobre todo 431. El título expresa muy bien la aceleración del ecumenismo en este momento. Sobre el incidente de Rodas, cf. «Vers l'unité chrétienne» (Boletín editado por el padre Dumont), XII, n. 8 (septiembre-diciembre de 1959), 73; XIII, n. 1-2 (enero-febrero de 1970) 1-4 y 4-15.

85. Otro ejemplo del «nerviosismo» de los dirigentes de Ginebra ante las inesperadas iniciativas ecuménicas de Roma se vio en diciembre de 1963, cuando saltó como una bomba los planes de encuentro entre Atenágoras y Pablo VI en Jerusalén mientras se celebraba la conferencia que el CEI había organizado en la ciudad de México sobre las misiones. Visser't Hoof hizo que uno de los observadores católicos que asistía a la conferencia llamara inmediatamente al Vaticano para saber exactamente el alcance de este plan sensacional de un «summit» entre dos grandes Iglesias.

na de miel» con Roma. Esto se confirma durante la intersesión de 1962-1963, aunque con dos consecuencias muy distintas: por un lado, la intensificación de los signos fraternales entre Roma y Moscú, y por otro, y paradójicamente, el enorme celo con que Constantinopla trata de enviar sus representantes, sin conseguirlo de forma inmediata. A partir de enero de 1963, la «revista del patriarcado de Moscú», que dedica un estudio al comienzo del Vaticano II, no deja de reconocer sus aspectos positivos y de manifestar su confianza de que «los padres conciliares penetren cada vez más en el clima ecuménico»[86]. La participación de la Iglesia católica en el jubileo del patriarca de Moscú, Alexis, que celebraba el cincuenta aniversario de su sacerdocio en julio de 1963, mostraba el deseo de Roma de consolidar sus vínculos con una Iglesia hermana y una delegación romana presidida por monseñor Charrière tuvo la ocasión de participar en una ceremonia ortodoxa rusa tras muchos siglos de ausencia[87]. Dentro de este mismo impulso, el 15 de noviembre de 1963, Pablo VI mantiene un amplio coloquio con el metropolita Nikodim, director de «relaciones exteriores» de la Iglesia ortodoxa rusa, una visita sin precedentes en la historia de las Iglesias, que da el espaldarazo al acercamiento Roma–Moscú. El prelado ortodoxo puso un ramo de flores en la tumba de Juan XXIII[88].

El acontecimiento ortodoxo más importante de 1962-1963 es, sin duda, la tercera conferencia panortodoxa celebrada en Rodas en septiembre de 1963[89]. El reto más importante de este encuentro es una consecuencia directa de la apertura ecuménica de Juan XXIII y del primer periodo del Vaticano II, y consiste en hallar una respuesta común a la cuestión crucial de si los representantes de la Iglesia ortodoxa pueden aceptar el principio de coloquios oficiales con la Iglesia de Roma. Al margen de las fricciones históricas entre Moscú y Constantinopla, entre los ortodoxos hay muchas diferencias. La Iglesia autocéfala griega está a punto de no ir a Rodas, pero en la misma Grecia el espíritu ecuménico de grandes teólogos contrasta con la actitud cerrada de la jerarquía local.

86. Cf. «ICI» (15 de abril de 1963) 5. No olvidemos la postura crítica de la misma revista ortodoxa y su «non possumus» en 1961. En una entrevista publicada en el periódico griego «Ethnos» del 16 de febrero de 1963, el patriarca Alexis de Moscú subraya que la Iglesia rusa ha acogido «con espíritu ecuménico» la invitación a enviar observadores, lo mismo que la ha animado a entrar en el CEI (cf. «DC» 60 [1963] 406).

87. Hablando en nombre de Pablo VI, monseñor Charrière aseguró al patriarca «que, después de una separación de varios siglos, empezaban nuevas relaciones fraternas... Este acercamiento no podía dirigirse ni contra ni a favor de nadie» (cf. «ICI», agosto de 1963, 8, con el título «Retrouvailles á Moscou»).

88. Se escribe en la prensa: «Es probable que monseñor Nikodim asista a la próxima reunión panortodoxa de Rodas y así podrá defender una mayor representación de la ortodoxia en la segunda sesión del Vaticano II» («Le Monde», 17 de septiembre de 1963, y «DC» 60 [1963] 1533).

89. La primera conferencia panortodoxa se celebró en Rodas en septiembre de 1961 sobre todo para fijar los temas a tratar en el próximo sínodo ortodoxo y poder irlos preparando. Cf. C.-J. Dumont, *Une grande date pour l'Église ortodoxe*: ICI (1 de noviembre de 1963) 39-42. No se olvide que el milenario del monte Athos, celebrado en junio de 1963, había sido ocasión de un encuentro sin precedentes de la ortodoxia mundial. La tercera conferencia panortodoxa se celebrará en Rodas a comienzos de noviembre de 1964.

En Rodas hay distintos puntos de vista que reflejan sus divergencias. ¿Es que hay que vincular la cuestión de los observadores en el Vaticano II con el inicio del diálogo con Roma, que es más importante? ¿Es preciso tomar una decisión común en el tema de los observadores, o cada Iglesia es libre de hacer lo que le parezca más oportuno? ¿Habría que empezar ya el diálogo con Roma o dejarlo para el final del Concilio? Los delegados de Constantinopla y Alejandría prefieren el diálogo entre iguales, porque enviar observadores no sirve para nada. Sin embargo, las Iglesias de Europa del Este se inclinan a enviar observadores y quieren que acabe el Concilio antes de dialogar con la Iglesia romana. Como conclusión de la Conferencia panortodoxa de septiembre de 1963, los 22 delegados oficiales aceptan algunos puntos comunes: se deja que cada Iglesia pueda enviar observadores al Vaticano II (elegidos entre sacerdotes y laicos, no entre obispos) y se acepta dialogar oficialmente con la Iglesia romana siempre que se haga desde un plano de igualdad y sobre un tema que implique a toda la ortodoxia. Ésta determinará cómo lograr una voz colectiva[90].

En el mensaje de navidad, el patriarca ecuménico había elogiado el trabajo del Vaticano II. Como respuesta, Roma le envió los *dossiers* de los documentos conciliares[91]. En enero de 1963, el patriarca Atenágoras había anunciado su firme intención de enviar observadores ortodoxos al próximo periodo del Concilio, pero en la conferencia de Rodas la postura de la delegación de Constantinopla parecía más difusa en cuanto a la utilidad de los observadores. Inmediatamente después de la conferencia de Rodas, el órgano oficial del patriarcado de Constantinopla publicaba las cartas de felicitación que se habían intercambiado Pablo VI y Atenágoras[92].

Desorden y promesas

Habiendo definido el movimiento ecuménico de este tiempo como un «desorden prometedor», conviene que comparemos el desorden con las promesas. La verdad obliga a reconocer que en 1963 el desorden todavía no era prometedor para todos; algunos veteranos y pioneros reivindican el «derecho de primogenitura»; otros, en vez de celebrar «noviazgos», tienen cierto temor a la competencia. Los que representan al ecumenismo organizado comprenden que un clima febril ha de-

90. A su vuelta de Rodas, monseñor Basile (Krivochéïne), arzobispo ortodoxo ruso de Bruselas, aportó un testimonio rico en matices y detalles, *La IIe Conférénce pan-orthodoxe de Rhodes*, en «La Libre Belgique» del 31 de diciembre de 1963. Cf. también los artículos de E. Stephanou, *Une étape vers le dialogue oecuménique*, en «La Croix» del 15 y 16 de noviembre de 1963. La cuestión de la fecha del comienzo del diálogo oficial con Roma no se resolverá en 1963, sino que se incluirá en el orden del día de la conferencia de 1964.

91. Cf. «ICI» (1 de marzo de 1963) 7.

92. Escribía Pablo VI: «Hemos sido apresados por Él por el don del mismo bautismo, del mismo sacerdocio que celebra la misma eucaristía, el único sacrificio del único Señor de la Iglesia». Estos documentos aparecieron en Irénikon 36 (1963) 541-545.

sestabilizado un poco las instituciones que ellos han levantado pacientemente y de las que se sienten responsables... En el mismo catolicismo algunos temen ciertas repercusiones que anuncian una transición cuya orientación no siempre les parece clara ni fiable. Sin embargo, no es menos verdad que la gran mayoría de los que participan activamente en la aceleración del ecumenismo en 1962-1963 intuyen que los «elementos prometedores» serán muchos más que los que tienen que ver con el «desorden». ¿No se habla acaso en todas partes de «reconciliación» y de «encuentros fraternos»? Ésta es la conclusión que se impone a quien estudia de cerca los documentos y las publicaciones de esta intersesión tan movida.

3. *La información bajo el efecto* boomerang

a) *El eco del Vaticano II*

Los cronistas y periodistas que habían seguido el desarrollo del primer periodo del Vaticano II no midieron con exactitud, en un primer momento, el eco que tenían en la opinión pública las noticias sobre el Concilio. Sólo al volver a sus países se dieron cuenta de la inesperada magnitud de ese eco. Se vio muy pronto que era un fenómeno general en toda Europa occidental y en América del Norte. Y se pudo comprobar, paradójicamente, que los grandes periódicos no católicos (a menudo de tradición liberal) en Alemania, Suiza, Italia, Estados Unidos y en otros países habían mostrado un gran interés por el Concilio y se habían gastado buen dinero enviando corresponsales permanentes[93].

Resultaba, pues, bastante paradójico ver cómo muchas veces la prensa católica no estaba en primera línea por su propensión a moralizar el acontecimiento conciliar (Alemania), por su excesiva vinculación con el episcopado (Italia e Inglaterra) o por pereza intelectual ante un evento espiritual inesperado (España y Bélgica). Pero no hay regla sin excepciones. En este sentido hay que resaltar los grandes periódicos católicos canadienses y holandeses que, gracias a sus buenos contactos con un episcopado local abierto y en posesión de una formación teológica seria, se mostraron bien pronto, incluso en Roma, como una auténtica vanguardia[94]. Otro caso excepcional es

93. Entre estos grandes periódicos no confesionales, citemos: «Neue Zürcher Zeitung» (de alto nivel) y «National Zeitung» (Suiza); «Frankfurter Allgemeine Zeitung» y «Die Zeit» (Alemania); «Le Monde», donde los extensos artículos de Henri Fesquet tenían el privilegio de no ser podados, y «Le Figaro», donde las crónicas del teólogo René Laurentin eran muy seguidas (Francia); «New York Times» (USA); «Nieue Rotterdamse Courant» (Holanda); «Corriere della Sera» y otros (Italia). En Italia, la interpretación política del Concilio a veces falseó sus perspectivas (derecha), pero la información conciliar suscitó un profundo e inesperado interés en los grandes semanarios muy leídos (de izquierda), como «L'Espresso». Los datos siguientes proceden con frecuencia de nuestros archivos personales (J. Grootaers, *Diarium*, cuaderno 6).

94. Lo mismo sucede en Canadá (francófono) y en Holanda, países donde ocupa más espacio la información conciliar tanto en radio como en televisión, hasta el punto de que Radio Canadá dedica al Concilio un programa diario. Además, la radio-televisión católica holandesa concedió ayudas im-

el del diario «La Croix», próximo a la Conferencia episcopal francesa, que dio una información conciliar de alta calidad elaborada por los dos corresponsales permanentes que tenía en Roma para «cubrir» el Vaticano II. Uno de ellos, el padre Wenger, publicará cada año en un libro la colección de sus crónicas.

Otro hecho sorprendente es que incluso hay casos donde la demanda supera a la oferta y hay lectores que reprochan a los periódicos que no les informan suficientemente sobre los acontecimientos del Concilio en Roma[95]. La gran curiosidad que sentía el público será el motivo del éxito general de todas las conferencias pronunciadas por los «que combaten en el frente» cuando vuelven a casa por algún tiempo. Sus exposiciones colmarán las lagunas de la información periodística. Incluso hay iniciativas que van más lejos y tratan de profundizar en el mensaje del Vaticano II, convirtiéndose en los primeros signos anticipadores de la futura «recepción». Un ejemplo paradigmático son las *Jornadas internacionales de estudio* que organiza en París «Informations Catholiques Internationales» en mayo de 1963 sobre «Misión y libertad de los laicos en el mundo» con un público que abarrota las salas[96].

La expresión más duradera del reflujo de 1963 está, probablemente, en la publicación de obras sobre los acontecimientos de 1962 y en la edición de periódicos especializados, de manera que tanto la profundización como la difusión de los temas del Vaticano II y del impacto en el Concilio se preparan en un clima muy dinámico. No se trata solamente de colecciones de crónicas, muy útilcs por cierto, como las de R. Kaiser, R. Laurentin, X. Rynne, A. Wenger y muchos otros[97], sino también de una lectura teológica del acontecimiento en curso, cuyos modelos los ofrecen Y. Congar, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx y H. Küng[98].

portantes al Centro de documentación conciliar (IDO-C) instalado en Roma desde la apertura del Vaticano II. Las autoridades romanas reconocerán más tarde el mérito especial de la información conciliar en Canadá y Holanda, dándoles derecho a un representante en el Comité de prensa del Concilio en septiembre de 1963.

95. Es sobre todo el caso de España, donde los redactores de los periódicos están persuadidos de que la información conciliar no interesa a la opinión pública y donde algunos lectores se quejan de que se les informa al mínimo. Además, la incapacidad de algunas redacciones de hacer una criba de la desigual información sobre el Vaticano II y su falta de competencia, contribuyen a descuidar esta sección. (Sin embargo, hay periódicos como «ABC», «Ya» y «La Gaceta del Norte», entre otros, que publican magníficas crónicas de corresponsales tan significativos como José Luis Martín Descalzo y Cipriano Calderón [N. del T.]).

96. Basta con ver el abanico de nombres que intervienen en estas dos jornadas, para hacerse una idea de la magnitud de este proyecto: A. Vanistendael, T. Mazowiecki, John M. Todd, Joseph Folliet, R. Sugranyes de Franch, G. La Pira, monseñor Blomjous, Jan Grootaers y el padre Liégé OP. Las actas de este congreso están recogidas en: G. Hourdin (ed.), *Mission et liberté des laïcs dans le monde*, Paris 1964, 278 pp.

97. R. Kaiser, *Inside the Council*, New York 1963; R. Laurentin, *Bilan de la première session*, Paris 1963; X. Rynne (alias Murphy), *Letters from Vatican City*, New York 1963; A. Wenger, *Vatican II, première session*, Paris 1963; J. L. Martín Descalzo, *Un periodista en el Concilio*, Madrid 1963.

98. Y. Congar, *Vatican II: le Concile au jour le* jour, Paris 1963; J. Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils: eine Rückblick*, Köln 1963; E. Schillebeeckx, *Vatican II: a Struggle of Minds and other Essays*, Dublin 1963; Id., *L'Église du Christ et l'homme*

No citamos algunos nombres importantes por la sencilla razón de que muchos cronistas publican sus trabajos en un libro ya después de 1963 o bien porque empiezan con el segundo periodo del Concilio[99]. Finalmente, algunas obras colectivas reflejan directamente valoraciones teológicas realizadas en 1963[100].

Digamos, finalmente, que se asiste a una auténtica eclosión en el desarrollo de periódicos especializados. Se trata de viejas revistas cuya tirada sube como la espuma, por ejemplo «Irénikon» o «Informations Catholiques Internationales», de información religiosa, pero también de nuevos periódicos que aparecen en 1962 y 1963[101]. Un hecho realmente notable es que aparecieron dos revistas nacidas del Concilio y dedicadas exclusivamente a él, encontrando lectores suficientes para afirmarse[102]. Digamos, por fin, que en las obras que introducen a la problemática del Concilio surge una nueva forma de difundir la información[103].

b) *Preparación de un nuevo flujo*

Un grupo internacional de redactores de revistas dirigidas por laicos, conocido con el nombre de *Rencontres internationales d'informateurs religieux* (RIIR) había tratado de transmitir al papa y a los principales responsables del Concilio en preparación los deseos y votos de la prensa en general y de los informadores reli-

d'aujourd'hui selon Vatican II, Le Puy-Lyon 1964; H. Küng, *Iglesia en Concilio*, Salamanca 1965; Y. Congar, *Por une Église servante et pauvre*, (relación a un grupo de obispos en Roma en noviembre de 1962), Paris 1963; B. Häring, *Das Konzil im Zeichen der Einheit*, Fribourg Br. 1963.

99. Se trata, concretamente, de las publicaciones de G. Caprile, L. Dorn-W. Seibel, R. La Valle, M. Novak, M. Plate, R. Rouquette, D. Seeber, M. Van der Plas, M. Von Galli y R. Wiltgen.

100. Dos ejemplos: *La collégialité épiscopale: histoire et théologie*, introducción de Y. Congar, Paris 1965, contiene los estudios presentados en el coloquio organizado en el monasterio de Chevetogne en septiembre de 1963, y en el promovido por la *Académie internationale des sciences théoriques* en Constanza; y *Das Zweite Vatikanische Konzil* (con colaboraciones de W. Kampe, J. Hirschmann, J. Ratzinger, J. Pascher y K. Rahner), Würzburg 1963, publica las relaciones hechas en la Katholische Akademie de Baviera después del primer periodo.

101. Entre los periódicos nuevos o renovados de este periodo que tratan del progreso del movimiento ecuménico al abrigo del Concilio, citamos: «The Ecumenist» (USA y Canadá) a iniciativa de G. Baum; «The Ecumenical Catholic Quarterly» (antes titulado «Eastern Churches Quarterly») que, a principios de 1963, anuncia su intención de dedicarse plenamente al ecumenismo y que al año siguiente se convierte en «One in Christ» (Gran Bretaña); «Oecumene» (antes «Het Schild»), que era una revista apologética estrictamente confesional y que, desde 1962, con su nuevo título, pasa a ser el órgano de una reflexión ecuménica abierta a todos los horizontes (Holanda). No es casualidad que todos los periódicos peculiares que hemos citado provengan de círculos católicos de los que ya hemos hablado y que, gracias a Juan XXIII y al Vaticano II, se convierten rápidamente en una «vanguardia».

102. Se trata del «Concil Avui» (en catalán) y de «Vaticanum Secundum» (en holandés). Éste, el holandés, a los cuatro meses de aparecer, tenía ya 6.000 suscriptores. El diario francés «La Croix» logra 50.000 suscriptores al comenzar el Vaticano II.

103. Citamos algunos títulos ejemplares: B. Lambert, *Le problème oecuménique* (2 vols.), Paris 1962; S. Martineau, *Pédagogie de l'oecuménisme*, Paris 1965; G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique* (nueva edición), Louvain 1963.

giosos en particular[104]. Después de los primeros pasos de la asamblea conciliar en octubre de 1962, esta red informal se preocupó de que el flujo de información circulara en sentido inverso, es decir, desde la Roma conciliar hacia la opinión pública. Este reflujo de los logros del Vaticano II hacia la periferia durante la intersesión de 1962-1963 será sustituido muy pronto por un nuevo flujo hacia el centro. En efecto, durante la intersesión los redactores de revistas y los informadores religiosos se dedicaron a reflexionar sobre la experiencia del primer periodo y a sacar conclusiones de cara al segundo.

A principios de febrero de 1963, el grupo de informadores religiosos organiza en Ginebra una gran reunión para tratar sobre todo de mejorar los servicios de prensa a la *rentrée* del Concilio. Igual que durante la intersesión se habían reunido muchos obispos y numerosos teólogos habían aprovechado para dialogar, era natural que los animadores de la información en el Vaticano II organizaran también un coloquio internacional de cara a la reanudación de los trabajos conciliares[105].

En esta atmósfera tan especial de la primavera de 1963, en este prometedor desorden –de que ya hemos hablado– había una euforia que hasta invitaba a soñar pero que no impedía que existiera una cierta y confusa aprensión ante las incógnitas del futuro. Este estado febril (mucho menor en las intersesiones siguientes) no faltaba en la reunión de Ginebra. En el cambio de horizonte con que empezó la reunión, era claro el éxito de la información conciliar en la opinión pública. Y si bien esto contribuyó a crear un ambiente de euforia, también hizo que los participantes se hicieran conscientes de la importancia de su papel en la difusión del Vaticano II como renovación de la presencia de la Iglesia en el mundo[106]. El intercambio de ideas confirmó la convicción de que lo primero que quiere el hombre contemporáneo es ser un hombre informado: «Si a nuestros contemporáneos no se les informa debidamente sobre el Concilio, no podrán vivirlo más adelante» (Francis Mayor). Este encuentro del 2 y 3 de febrero se producía justamente en un momento clave. Se sabía que después de marcharse de Roma los padres conciliares, los adversarios del *aggiornamento* volvían a tener campo libre, pero también se sabía que la nueva Comisión de coordinación mostraba, al comenzar su trabajo,

104. Para más detalles, cf. J. Grootaers, *Informelle Strukturen der Information am Vatikanum II*, en N. Klein (ed.), *Biotope der Hoffnung (Ludwig Kaufmann su Ehren)*, Olten 1988, 268-281; J. Grootaers, *L'information religieuse au début du Concile*, en *Vatican II commence*, 211-234.

105. Estos tres «niveles» del Vaticano II, (obispos, teólogos, informadores) no estaban separados en compartimentos estancos. En el encuentro de Ginebra en febrero de 1963, algunos teólogos como R. Tucci y E. Schillebeeckx participaron activamente y un obispo como monseñor Blomjous (del secretariado del episcopado panafricano) estaba muy vinculado a la reunión de los redactores. De los 48 participantes, el grupo más numeroso era el de los delegados de 24 redacciones, completando el cuadro algunos centros de documentación conciliar, cinco diarios, algunas agencias de prensa y el Consejo ecuménico de las Iglesias. En cuanto al origen de los participantes, estaban presentes unos doce países, lo que no quiere decir que estuvieran «representados». Presidió la reunión el padre R. Tucci (de «La Civiltà Cattolica»), siendo secretario J. Grootaers (de la revista flamenca «De Maand»).

106. L. S. Chiale, *Gli orizzonti del Concilio sono quelli del Mondo*: La Rocca XXII/4 (15 de febrero de 1963) 16-17.

una gran disponibilidad hacia las corrientes más abiertas. Esa comisión era también la instancia principal a la que el grupo de informadores reunidos podía presentar una serie de propuestas concretas.

Los participantes habían incluido sobre todo, en su orden del día, ver cuáles eran los métodos elaborados por el Consejo ecuménico de las Iglesias para entablar buenas relaciones con la prensa. Para ello se invitó a Visser't Hooft y al pastor Philippe Maury a participar en los debates, invitación que aceptaron. La experiencia de Ph. Maury, responsable de las relaciones con la prensa en la asamblea general del CEI en Nueva Delhi (1961), donde había tenido que vérselas con 375 periodistas, era un punto de referencia cronológicamente reciente[107]. El debate desembocó en una serie de propuestas para mejorar la insuficiente información del primer periodo conciliar y para hacer frente a las fuertes tensiones ante la norma del «secreto del Concilio». Ofrecemos una síntesis:

- un cardenal de la Comisión de coordinación del Concilio deberá asumir la dirección de la oficina de prensa del Concilio y de la política general de información, ya que esta responsabilidad no puede pertenecer al secretario general del concilio;
- se debe permitir el acceso al aula conciliar a un grupo reducido de periodistas;
- que en cada comisión conciliar haya un obispo y un experto como intermediarios con la oficina de prensa.

Sin embargo, el tema principal del encuentro será rápidamente la cuestión de los centros nacionales de información conciliar en Roma. Pues, por un lado, había que evitar doblar las cosas y gastar inútilmente fuerzas, organizando la cooperación mutua de los centros nacionales, y por otro convenía evitar todo tipo de concurrencia entre las iniciativas nacionales y el servicio oficial de prensa del Vaticano II[108]. Cuando el padre Tucci expone su incansable actividad de intermediario entre la oficina de prensa del Concilio y los centros nacionales, Schillebeeckx trata de hacer teología sobre la complementariedad entre las dos categorías de centros al servicio de la información y de la documentación[109].

107. Philippe Maury, director del departamento de comunicaciones del CEI, subrayó la enorme importancia de distinguir claramente entre información y comentario. A su juicio, la primera debería ser breve y la segunda tendría que situar la información en un cuadro más amplio capaz de revelar su significado más hondo. Para las críticas del doctor Lindbeck al servicio de prensa del CEI, cf. la nota 133.

108. Según un documento de principios del segundo periodo conciliar, había en Roma 8 centros nacionales de información y documentación, todos ellos creados o patrocinados por episcopados nacionales o autónomos: alemán, americano, canadiense, brasileño, español, francés, holandés e italiano, a los que hay que añadir dos centros más, uno latinoamericano y otro panafricano. Es un fenómeno significativo, desconocido en el Vaticano I y que contribuyó a fragmentar el monopolio de la información. Con vistas al encuentro de febrero de 1963, la secretaría de los RIIR había preparado un *dossier* (17 páginas a máquina) que informaba sobre 5 de estos centros nacionales: holandés, español, francófono, canadiense y estadounidense.

109. El teólogo de Nimega creía que podía haber una fecunda complementariedad entre las informaciones ordinarias del servicio oficial de prensa y la clarificación histórica y teológica ofrecida

El resultado principal del encuentro fue la decisión de crear en Roma una estructura flexible, pero bien equipada, para coordinar los centros nacionales. Se trataba, sobre todo, de no imponer nada a organismos que querían mantener su autonomía. Pues bien, de ese encuentro surgió, no sin algunas dificultades justamente por esa voluntad de autonomía (sobre todo de los centros americano y alemán), un nuevo centro: *Centrum coordinationis communicationum de concilio* (CCCC)[110]. Después de la reunión de Ginebra, los directores de los centros nacionales y los representantes de algunas órdenes religiosas celebraron algunos encuentros más para concretar el funcionamiento y la financiación del *Centrum*[111]. Al reanudarse el Concilio, hará muchas traducciones, se ocupará de la distribución de documentos de diversos centros y de la organización de unas cincuenta conferencias internacionales de prensa en 1963. En el segundo periodo trabajaban en él quince personas a jornada completa y cuatro a media.

c) *El papel especial de la Comisión de coordinación*

Desde la apertura del Concilio en octubre de 1962, la postura de las autoridades romanas respecto a la información se basaba en una contradicción realmente flagrante, pues por un lado estaba la obligación muy estricta del secreto impuesto a los padres conciliares (art. 26 del reglamento), y por otra en la organización de una oficina de prensa que debería funcionar como fuente de información[112].

Pero en 1963 estaban ya a punto de fructificar las consecuencias negativas de esta contradicción y las tensiones subsiguientes. Es lo que se podría llamar «efecto

por los centros independientes de origen nacional. Esta complementariedad tenía también, según él, un significado eclesiológico, puesto que una oficina oficial de prensa reconoce la legitimidad de las instancias jerárquicas, mientras que los centros nacionales se justifican por la experiencia de los fieles en el conjunto de la cristiandad (cf. E. Schillebeeckx, *Quelques malentendues à la première session du Concile,* texto ciclostilado en 7 páginas, distribuido por la secretaría de los RIIR el 27 de marzo de 1963).

110. La asamblea de informadores religiosos celebrada en Ginebra no fue la única instancia que propuso mejoras, sino que ese tema preocupaba en otros muchos círculos por razones de sincronismo, frecuente en el Vaticano II. De ahí que las decisiones tomadas en Ginebra hallaron un eco favorable en la reunión anual de los periodistas católicos en Austria (cf. «Katholiek Archief» XVIII/22 [31 de mayo de 1963] 540).

111. Estas reuniones de carácter administrativo y técnico se celebraron en Roma el 24 de marzo y el 19 de mayo de 1963. El informe de la primera reunión no gustó ni al Centro americano ni al alemán. Sin embargo, en el último encuentro, el acuerdo es total. En él se elige como director del CCCC al sociólogo L. Grond (Holanda), que dirigía un periódico de Friburgo (Archivos personales de J. Grootaers).

112. «Para los periodistas, el secreto parece hipocresía; para la curia romana, la información, aunque sea verdadera, parece indiscreción o noticia falsa, es decir, difamación, porque debilita lo sagrado» (R. Laurentin, *L'information au Concile*, en *Deuxième*, 365). Antiguamente, el secreto ayudaba a intimidar a los individuos y a destrozar reputaciones, pero en el clima de libertad de opinión del Concilio creado por Juan XXIII y anhelado por muchos obispos, ya no se podía tolerar este tipo de cosas (cf. F. X. Murphy, *Secrecy at the Council*: America [27 de julio de 1963] 97).

boomerang», porque la norma del secreto y del silencio contribuyó a la explosión de una información libre. Algunos partidarios de esa norma empezaron a sentir los inconvenientes que se les estaban planteando. Así, por ejemplo, la negativa obstinada a aceptar una entrevista útil para una justificación personal no podía ser mantenida por personajes como Ottaviani, que termina aceptando recibir a algunos periodistas. De este modo, incluso los defensores del secreto conciliar supieron en seguida personalmente lo caro que resulta desmentir una información, aunque sólo esté parcialmente verificada. También esto forma parte del «efecto boomerang» al que ningún protagonista del acontecimiento logra evadirse, tanto si es un simple prelado de curia como si es el mismísimo secretario general del Concilio[113].

Como ya hemos dicho, muchos episcopados se habían mostrado satisfechos de la información dada por una prensa generalmente interesada por el verdadero significado del Vaticano II y que a menudo había sido sensible a la demanda de información desde la opinión pública. Cabe pensar que los pasos dados por los portavoces de los informadores religiosos, por los centros nacionales de información conciliar, patrocinados por los obispos o por una Conferencia episcopal, y también las peticiones de las agencias de prensa, que Bea quería que trabajaran conjuntamente, influyeran directamente en las medidas de preparación. Además, el contacto directo de estas instancias con monseñor Vallainc, director de la oficina de prensa (oficial), suscita una solidaridad real que renueva la acción realizada durante esta intersesión.

Sin embargo, la reorganización de la política general de la información en el segundo periodo, presuponía una acción previa. Había que liberar a la oficina de prensa (oficial) de su sumisión feudal al secretario general del Concilio y, para eso había que poner la información bajo la autoridad de la misma asamblea. La Comisión de coordinación se compromete a colaborar viendo sobre todo cómo limitar la ley del secreto conciliar. Este procedimiento, que tendrá varias etapas, empieza en la segunda sesión de la Comisión de coordinación al presentar Felici una larga relación *de nuntiis dandis* (29 de marzo de 1963)[114]. Este documento constituye una apertura realmente nueva en la Secretaría general del Concilio. En realidad, esta relación, redactada por Vallainc, contiene algunas sugerencias que habían dado los informadores religiosos[115]. Es partidaria de que se suavice el secreto conciliar que se viola mediante indiscreciones «más o menos autorizadas» (conferencias de prensa de los padres, comunicación de los resultados de las votaciones, in-

113. Cf. F. X. Murphy, *Secrecy...*, 97, que pone algunos ejemplos.

114. AS V/1, 508-511.

115. La presencia excepcional de Vallainc en la Comisión de coordinación indica que había intervenido en la redacción de la relación (cf. el comunicado oficial del «OssRom» del 31 de marzo de 1963). Algunas fuentes dicen que Vallainc presentó la relación en la comisión en primera persona (cf. el cronista de «Études» [mayo de 1963]), pero parece poco probable. Otros, como «Katholiek Archief» XVIII/22 (31 de mayo de 1963) 15, dicen expresamente que la relación de Vallainc habla en nombre de numerosas organizaciones periodísticas que habían trabajado durante el primer periodo.

formes completos de las sesiones en algunos periódicos, actividad de los centros nacionales de documentación) que hacen que salgan perdiendo los periódicos católicos más «disciplinados», víctimas de una competencia desleal.

El relator enumera tres posibles soluciones: abrir una tribuna para la prensa (en el aula conciliar), encargar a un padre conciliar que informe oralmente a su grupo lingüístico según el modelo del *panel* americano de 1962[116], o designar oficialmente a uno o varios obispos, asesorados por expertos, para comentar diariamente a los periodistas los comunicados de prensa (con traducción simultánea). En cuanto a la oficina de prensa, se podría prever que un padre conciliar, coordinado con la secretaría general, sea el responsable del control y revisión del comunicado diario.

Al comenzar el debate sobre la relación de Felici, el cardenal Cicognani, presidente de la Comisión de coordinación, adopta una postura clara rechazando la idea de una tribuna para la prensa y decantándose por la tercera hipótesis[117]. Pero en la comisión no todos piensan lo mismo y Cicognani se limita a decir, al terminar la sesión, que en la próxima reunión se le presente de nuevo una síntesis de la cuestión[118].

Debido a la muerte de Juan XXIII, la tercera sesión de la Comisión de coordinación se celebrará ya a comienzos de julio de 1963. El objeto principal de la propuesta presentada por Felici a la Comisión de coordinación el 4 de julio de 1963 fue el proyecto de un organismo central con autoridad sobre la información conciliar, en el que esté representado el Concilio ante la prensa[119]. Este organismo corresponde realmente al Comité de prensa que habían reclamado hacía poco algunas organizaciones de informadores y periodistas. Lo presidiría un cardenal, lo formarían padres conciliares con experiencia en las relaciones con los periodistas y tendría un secretario que haría de director de la oficina de prensa (oficial). Este

116. Con la venia de los obispos de Estados Unidos y especialmente de monseñor Wright (Pittsburgh), una docena de expertos americanos –teólogos y canonistas– reciben diariamente, sobre las tres de la tarde, alrededor de uno de los «porches» de via della Conciliazione, a los periodistas para comentar los hechos recientes y especialmente la congregación matinal que ha terminado hace unas dos horas. Durante el Vaticano II, este *panel* informal fue la única fuente de que dispusieron los redactores de los grandes diarios en lengua inglesa, y, de no haber sido por él, se habrían vuelto todos a casa. Cf. el testimonio de Bernard Daly, responsable del servicio de información de la Conferencia católica canadiense, en la relación n. 5 del *dossier* RIIR de la reunión de Ginebra, del 2 de febrero de 1963.

117. Fagiolo, que ha estudiado los documentos de Cicognani, advierte que se lamentaba amargamente de la postura de los obispos que entregaban a algunos periodistas el texto de sus discursos y que rechazaba que algunos episcopados crearan centros de documentación que, saltándose a la torera el secreto del Concilio, llegaban incluso a organizar conferencias de prensa (cf. V. Fagiolo, *Il card. Cicognani e mons. Felici*, en *Deuxième*, 238-239).

118. Cf. AS V/1, 515-516. El procedimiento utilizado termina necesitando pasajes que superan el margen previsto. Así, algunos testigos se saltan la diferencia que hay entre la relación leída por Felici (en marzo), que es una propuesta, y lo que más tarde (en agosto) se sitúa en el nivel de las decisiones. Cf., por ejemplo, la relación, sin estos matices, que publica Morcillo (Zaragoza) en el boletín de su arzobispado y que reproduce «DC» 60 (1963) 807-809.

119. Cf. AS V/1, 634.

comité permanente es el que debe dar las instrucciones útiles a la oficina de prensa tanto sobre las comunicaciones diarias como sobre las conferencias de prensa para todos los periodistas[120].

La nueva discusión muestra que la idea de poner un cardenal a la cabeza del comité de prensa no desagrada a la mayoría de la comisión –el cardenal Döpfner llega incluso a proponer que se nombre al cardenal König–, pero pronto se cambia de opinión y se piensa confiar la responsabilidad del comité al Consejo de presidencia (propuesta de Confalonieri). Felici asume esta idea y al final se acepta su relación[121]. Finalmente, en la cuarta sesión de la Comisión de coordinación, celebrada el 31 de agosto de 1963, se regula definitivamente el tema del comité de prensa: la presidencia no se confía a un cardenal, sino a monseñor O'Connor, vicepresidente de la Comisión para el apostolado de los laicos, a quien se consideraba especialista en medios de comunicación social[122]. Unos días después se hace pública la creación de este comité de prensa del Concilio[123]. Su principal cometido será seguir atentamente los comunicados oficiales de prensa y las conferencias de prensa, así como proporcionar «asistencia doctrinal a los distintos centros de documentación». La composición concreta del comité demuestra que se han reunido obispos representativos, tanto de los grandes grupos lingüísticos, como de las distintas áreas geográficas –Iglesias orientales, África, Asia y América latina– y también un obispo de la prensa misionera. Finalmente, también Holanda y Canadá son dos países donde la información conciliar ha tenido un desarrollo especial[124].

El punto más delicado que había que superar era, evidentemente, ver cómo se suavizaba el secreto conciliar. A finales de septiembre de 1963, una semana antes de inaugurar solemnemente la segunda sesión del Concilio, el secretario de Estado, que escribe en nombre del santo padre, comunica a Felici las nuevas disposiciones: de ahora en adelante el secreto se mantiene en lo referente a los esquemas y trabajos en comisión y habrá que tener la «discreción necesaria» en cuanto a los debates en sesión plenaria[125]. Este modo, al menos indirecto, de anunciar que se ha levantado el secreto para los debates *in aula* revela muy bien hasta qué punto pre-

120. Es preciso advertir que el proyecto Felici prevé que los miembros del comité deberán contactar con los distintos centros nacionales de documentación para evitar que utilicen para sus conferencias de prensa a «personas no cualificadas». Está claro, pues, su deseo de tutelar la actividad de los centros patrocinados por los obispos.

121. Al proponer como última autoridad al Consejo de presidencia, cabe suponer que lo que querían tanto Confalonieri como Felici era evitar tener que ver a la cabeza del comité de prensa a un cardenal de la Comisión de coordinación, que era lo que habían sugerido los informadores religiosos. Algunos cardenales como Döpfner y Suenens habían tenido algunas conferencias de prensa con una independencia que no siempre había gustado en los círculos romanos.

122. Cf. AS V/1, 648-649.

123. Cf. «OssRom» del 8 de septiembre de 1963, reproducido en G. Caprile II, 538.

124. Cf. el análisis minucioso de la composición del comité de prensa en la conferencia que pronunció en Padua el obispo Pangrazio (Gorizia), que era miembro de este comité. Cf. el texto en G. Caprile III, 301-305, sobre todo 302.

125. Cf. AS V/1, 696.

tende Cicognani limitar la suavización de la norma del secreto. Este deseo se manifiesta claramente algunos días después, al responder Felici a una pregunta de O'Connor, presidente del nuevo comité de prensa. Felici dice que la Comisión de coordinación y la presidencia sostienen que conviene publicar todos los días una lista global de los nombres de los que han intervenido en el debate tanto de palabra como por escrito, porque no es oportuno que el nombre de cada orador vaya acompañado de una síntesis de su intervención[126].

Y así se hace. Al comienzo del segundo periodo del Concilio, al principio del boletín de la oficina de prensa se enumeran en bloque los nombres de los que han intervenido sin que sea posible saber con certeza a quién corresponden las intervenciones que se resumen a continuación. Sin embargo, y a iniciativa de monseñor Haubtmann, portavoz del grupo de prensa de lengua francesa, la relación de los nombres se hacía de tal manera que era fácil relacionar cada intervención con su autor correspondiente[127]. Los otros grupos lingüísticos no pudieron resistirse a seguir esta innovación tan valiente[128].

d) *Conclusiones*

Si en el terreno ecuménico la intersesión 1962-1963 se presentó como un tiempo de alegre y prometedor desorden, para la información y la prensa fue una época bastante eufórica, abierta a «todas las posibilidades». De todas formas, es el periodo donde se logra un avance decisivo: en cuanto a las estructuras informales, creando una amplia coordinación entre los centros nacionales de documentación presentes en Roma, y en lo que se refiere a las estructuras oficiales, con la suavización del secreto conciliar y la puesta en marcha de un comité de prensa del Concilio bajo la autoridad de un grupo de obispos con experiencia en el campo de la información.

Las repercusiones del primer periodo del Vaticano II y el «efecto boomerang» de las vivas tensiones sobre la información, al final fueron saludables. Gracias a una sor-

126. Cf. AS V/1, 695.

127. En la intersesión de 1962-1963, la asamblea de cardenales y arzobispos de Francia decide encargar al teólogo Haubtmann de informar diariamente al grupo francófono de la oficina de prensa del Concilio. Monseñor Stourm es ahora presidente de la Comisión de información del episcopado francés. En Roma, Pierre Haubtmann cree en conciencia que debe divulgar el nombre de los oradores a no ser que Stourm se lo prohíba. Éste le dice que su obligación es obrar en conciencia. La valiente iniciativa del teólogo francés fue un paso decisivo a la hora de suprimir el secreto en el Vaticano II porque arrastró a los demás grupos lingüísticos en un movimiento imparable de rechazo de la interpretación restrictiva que daba Cicognani a las instrucciones del papa. Esto demuestra el influjo que una iniciativa nacional podía ejercer sobre una «constelación» internacional como el Concilio (cf. J. Grootaers, *Diarium...*, cuaderno 38).

128. Cuando se reanudaron las congregaciones generales, monseñor Haubtmann revela en su comunicado oral de cada día el nombre de los que han intervenido. Desde el 8 de octubre, los comunicados ciclostilados del Concilio en inglés y alemán incluyen también una presentación del acta de la sesión que permite identificar al orador. El comunicado italiano hace lo mismo desde el 9 de octubre. Sin embargo, el «OssRom» no sigue el ejemplo de Haubtmann durante todo el segundo periodo.

prendente coincidencia de actitudes positivas se pudo concretar una especie de consenso en el primer semestre de 1963. Nos referimos a la postura abierta de gran número de obispos y episcopados ante el trabajo tan serio realizado en el Concilio por informadores, que ahora eran de algún modo sus informadores, y por periodistas que ahora eran con frecuencia sus periodistas. Gracias también a la presentación de sus reivindicaciones filtrada por los informadores y a las tenaces acciones y diplomacia de intermediarios como el padre Tucci y como monseñor Vallainc, el clima fue cada día más sereno. Y, finalmente, la actitud cada vez más positiva de las autoridades del Concilio contribuyó a este avance, en el que el papel de la Comisión de coordinación, como punto de encuentro y debate, parece haber tenido mucho que ver.

Sin embargo, esta coincidencia de felices circunstancias no explica cómo es posible que, en tan poco tiempo, volviera a ser valorado el papel informativo del Vaticano II. En realidad, se debe a la toma de conciencia del hecho de que la existencia misma de una asamblea eclesial que quería ser pastoral, dependía en gran parte de la transmisión de su mensaje a la opinión pública. Y si se había logrado que la opinión pública estuviera muy atenta al mensaje del Vaticano II, eso se debía a que en él había una diversidad real de opiniones y una libertad de discusión que era incompatible con una organización clerical y, según todas las apariencias, monolítica. Esta libertad de opinión en una Iglesia que hasta entonces se creía intolerante y autoritaria, era un primer mensaje muy claro que había llamado la atención del gran público. Y esa libertad no se podía manifestar sino por las informaciones no teledirigidas de la prensa.

Los que entonces reflexionaban sobre el papel de los *media* no dudaron en subrayar el significado de este acontecimiento: «Pocas cosas han contribuido tanto a que la Iglesia y el Concilio tengan credibilidad ante el mundo como constatar que no había ningún acuerdo prefabricado en torno a estas cuestiones, y admitir que se estaba librando una batalla honesta en la que los participantes se esforzaban al máximo para sacar a flote su propia causa»[129].

Los que se sentían responsables de que hubiera una verdadera información, no entendían por qué la oficina de prensa tenía que ocultar que había tendencias divergentes, que son diversidad en la unidad y signo de buena salud[130]. También los observadores no católicos que estaban en el aula conciliar en el otoño de 1962 habían podido comprobar que se trataba de un debate realmente sincero. Uno de ellos, G. Lindbeck, de la Federación luterana mundial, fue incluso más allá de la aprobación[131]. Afirmó que los fallos y la incompetencia de la oficina oficial de prensa en Roma había obligado a los periodistas a profundizar más en sus sondeos

129. Declaración del profesor Otto B. Roegele en *Entscheidungen in Rom*, en «Rheinischer Merkur» del 2 de octubre de 1964.

130. B. Daly, responsable del servicio de información del episcopado canadiense (Relación n. 5 del «Dossier de la Rencontre internationale des informateurs religieux» del 2 de febrero de 1963; cf. Dossiers RIIR, CCV, 17).

131. G. Lindbeck, *Helsinki, Rome et Montréal. Impressions sur l'Église en concile*: Istina 9 (1963) 480-492.

de lo que hubieran hecho si hubieran contado con la ayuda de los portavoces de la autoridad, como sucedía en el Consejo ecuménico de las Iglesias y en algunas asambleas protestantes o anglicanas[132].

Según Lindbeck:

> los cristianos católicos, romanos o no, han debido reconocer, gracias a estas críticas por primera vez públicas, que había dentro de la Iglesia más dinamismo y mayor celo reformador que el que cabía pensar [...] La incompetencia de la oficina de prensa del Concilio había superado todas las previsiones, pero las agencias profanas de prensa han asegurado *reportages* precisos, amplios y bellos[133].

Lo que los insignificantes y hasta a veces infantiles comunicados de prensa de 1962 querían cubrir aún con un velo, o los disensos que se manifestaban en el aula conciliar, era justamente lo que mostraba la renovada vitalidad de la Iglesia católica reunida en Concilio. Lo que, al principio del Concilio, consideraban sus máximos responsables indiscreciones intolerables y difamatorias, resulta que era todo lo contrario, ya que suscitaron una auténtica simpatía en la opinión mundial y dieron a los cristianos razones para esperar.

Así era, pues, de profundo el foso entre el punto de vista de ciertos ámbitos conservadores, no solamente romanos, y la realidad de la opinión pública, entre una tradición clerical y las perspectivas de una renovación de la Iglesia. Y ese foso fue precisamente el que los periodistas trataron de salvar con sus propios medios. La confrontación con este sorprendente estado de cosas es lo que hace que se prepare una mejor información durante la intersesión de 1962-1963.

4. *Una nueva política hacia el Este*

La intersesión de 1962-1963 se caracteriza por un claro impulso de la política de contacto con los regímenes comunistas de Europa del este. Es lo que se ha llamado *Ostpolitik* de la santa Sede, que se perfila en los primeros años del pontificado de Juan XXIII[134]. Pero, a pesar de la diversidad de los casos que vamos a ci-

132. Según esta interpretación algo paradójica, los servicios de prensa de las grandes asambleas de Montreal (CEI) y de Helsinki (Federación luterana) habían tenido la habilidad de dar resúmenes ejemplares que había satisfecho la curiosidad de la prensa, pero al mismo tiempo la habían anestesiado respecto a las controversias más fundamentales que se habían producido.

133. G. Lindbeck, *Helsinki...*, 487.

134. Unas de sus primeras manifestaciones será la llamada a la negociación lanzada por Juan XXIII en el momento cumbre de la crisis de Berlín (verano de 1961), su súplica a todos los gobernantes ante el peligro de guerra en Cuba (octubre de 1962) y su mensaje a creyentes y no creyentes para oponerse a las armas nucleares. Estas iniciativas impresionaron mucho a los dirigentes y también a la opinión pública en la Unión Soviética. Kruschev pudo comprobar que el Vaticano no iba a remolque del Departamento de Estado americano y que esta actitud del papa Juan podía apoyar su política exterior que ya entonces era contestada en el Comité central del partido comunista por los partidarios de la expansión del armamento en la Unión Soviética.

tar, hay que reconocer en el conjunto influjos del pontificado roncaliano y aperturas manifestadas en el periodo inicial de la asamblea[135].

Hay que decir, sobre todo, que los cronistas recuerdan muchas veces positivamente el año que va desde el final de la crisis de Cuba, en octubre de 1962, hasta la muerte del joven presidente de los Estados Unidos, John F. Kennedy, en noviembre de 1963, ya que fue un periodo de esperanza y de distensión en la escena internacional. Tres son las figuras de primer plano que simbolizan el horizonte de este breve periodo: el presidente John F. Kennedy, el presidente N. Kruschev y el papa Juan[136].

En 1962-1963 se producen con absoluta rapidez algunos acontecimientos inesperados como la liberación del metropolita Slipyi, la visita de Rada Kruschev y Alexei Adjubeij a Juan XXIII y los intentos de regularizar la situación del cardenal Mindszenty en Budapest y de monseñor Beran en Praga.

La liberación del representante de la Iglesia ucraniana, monseñor Slipyi, tras 18 años de prisión, tiene lugar a comienzos de 1963. Es sobre todo el resultado de la negociación dirigida por el periodista y pacifista americano Norman Cousins durante un encuentro «a corazón abierto» con Nikita Kruschev el 14 de diciembre en Moscú. El cardenal Bea y monseñor Dell'Acqua fueron quienes le encomendaron directamente la misión, y a su vuelta se entrevistó personalmente con Juan XXIII[137]. A principios de este mismo mes de diciembre, los dos observadores del patriarcado de Moscú en el Concilio mantienen un encuentro reservado con el cardenal Testa en presencia de Willebrands. Los observadores prometen apoyar al metropolita Slipyi. A comienzos de febrero de 1963, mon-

135. No hay que olvidar, sin embargo, que la historia no se deja «periodizar» tan fácilmente. H. J. Stehle ha demostrado que los primeros signos de deshielo entre Roma y Moscú ya se perciben desde 1955, al final del pontificado de Pío XII. Cf. el capítulo *Mühsame Wende zur Koesistenz 1955-1964* de su obra, ya clásica, *Geheimdiplomatie im Vatikan. Die Päpste und die Kommunisten*, Zürich 1963, 269-296. Es preciso advertir también que las primeras iniciativas del patriarcado de Moscú hacia el CEI se remontan a 1956. Pero, debido a la indignación que suscitó en Occidente la represión del levantamiento de Budapest, se interrumpieron de momento y se volvieron a reanudar con éxito en 1958.

136. Norman Cousins, protagonista personal en este momento de una misión clave, defiende esta tesis en sus recuerdos personales que llevan un título tan significativo como *The Improbable Triumvirate Kennedy – Krusciov – Pope Jonh. An Asterisk to the History of a Hopeful Year 1962-1963*, New York 1961. Se advertirá que el declive político de Kruschev había empezado ya en 1963 y que su «dimisión» se realiza en octubre de 1964. Kennedy, que comenzó su presidencia en enero de 1961, muere asesinado en noviembre de 1963.

137. Llega a Roma, vía Moscú, el 1 de diciembre de 1962 y Cousins tiene una serie de encuentros en el Vaticano. La cuestión de carácter internacional que plantea el papa al dirigente soviético, por mediación de Cousins, es saber si la Unión Soviética acogerá positivamente eventuales intervenciones de la santa Sede en asuntos relacionados con la paz. La respuesta de Kruschev es muy positiva. En cuanto a la petición de libertad para Slipyi, el líder comunista, que también procede de Ucrania y está perfectamente al corriente de los sucesos de 1945-1946, se muestra al principio muy escéptico, incluso negativo, y pide tiempo para reflexionar. Durante el largo coloquio entre Cousins y Kruschev se percibe la gran simpatía del líder soviético por el viejo papa que, como él, «conserva sus raíces campesinas». La embajada de Cousins incluye también un mensaje del presidente Kennedy (cf. N. Cousins, *The Improbable Triunvirate...*, 21-29).

señor Willebrands y el padre Borovoij se encuentran en Moscú para recibir al prelado ucraniano que vuelve de Siberia[138]. Más tarde se supo que los observadores del patriarcado de Moscú habían enviado una relación al sínodo de su Iglesia en la que recomendaban intervenir ante el gobierno soviético a favor de monseñor Slipyi[139].

La audiencia personal que concede Juan XXIII a Rada y Alexei Adjubei, hija y yerno de Kruschev –Adjubei es director de «Izvestia»– el 7 de marzo de 1963 fue un acontecimiento notable de la intersesión. El clima preelectoral en Italia y las fuertes críticas de la prensa de derechas hicieron que esta audiencia tuviera sobre todo un significado de política interior[140].

Lo que entonces subestimó, en general, la opinión pública occidental fue la importancia de Alexis Adjubei que, junto a otras dos o tres personas, formaba el «gabinete personal» de Nikita Kruschev. Y justamente a este «gabinete personal» era a quien se le acusaba mucho de poner trabas al funcionamiento de los engranajes normales del gobierno y, en particular, de usurpar competencias propias de los ministros. Estas críticas fueron las que aceleraron la caída del estadista soviético y de su yerno en 1964[141].

En la primavera de 1963 hay otra serie de iniciativas para tratar de resolver el *impasse* en que se encuentra el asunto Mindszenty en Hungría y la persecución de que es objeto monseñor Beran en Checoslovaquia. Algunas semanas después del viaje relámpago del cardenal König a Budapest, Casaroli, subsecretario de asuntos extraordinarios, viaja también a la capital húngara y está con el cardenal Mindszenty (abril y mayo de 1963). Luego, el mismo Casaroli hace otra serie de gestiones en Praga de cara a la liberación de monseñor Beran y de otros obispos que habían sido condenados por el régimen comunista (mayo de 1963). Durante su visita a Polonia, el cardenal König había contactado ya con el vicepresidente del Consejo de Estado (aunque Wyszynski y Wojtyla se lo habían desaconsejado). El 10 de abril de 1963, König visita en Budapest al cardenal Mindszenty como men-

138. Encuentro personal del autor con del padre Borovoij, el 31 de agosto de 1995. Cf. también «ICI» (1 de marzo de 1963) 10.

139. Cf. «ICI» (1 de octubre de 1963) 14.

140. Toda la prensa europea le dedica innumerables comentarios sin llegar a ninguna conclusión clara (cf. una reseña de la prensa francesa en «ICI» [1 de abril de 1963] 7-8. Aquí mismo [pp. 3-5] y con el elocuente título *Clovis ou Attila?*, Hélène Peltier-Zamoyska y Bernard Feron [de «Le Monde»] comentan la agitación de la opinión pública. Feron constata que «otros reprochan al papa de debilitar al mundo libre al permitir que Atila se le acerque»).

141. Mientras Nikita Kruschev había sido el hombre de la desestalinización en 1956 y por tanto había prometido restablecer la «decisión colegial», sus adversarios invocaron más tarde los abusos de poder y el funcionamiento de un «gabinete» no oficial en el que su yerno, A. I. Adjubei, que le acompañaba en casi todos sus viajes al exterior, tomaba decisiones de política exterior sin consultar ni siquiera a Gromyko, que estaba muy enfadado. Esto sembraba el desorden en las embajadas soviéticas en el exterior y en el departamento de comercio exterior. Cf. R y J. Medvedev, *Khrouchtchev les années du pouvoir*, Paris 1977, 153-158; W. Hyland-R. N. Shryock, *The Fall of Khrushchev*, New York 1968, sobre todo 12-15 y 100-106.

sajero personal de Juan XXIII, que le dice que se preocupa de él y de que se le tenga al corriente de los trabajos del Concilio[142].

Las iniciativas romanas siguen al menos tres rutas distintas que, aunque son paralelas, no son formalmente menos «independientes» unas de otras, aunque se puede suponer una coordinación inicial, si no un planteamiento común.

En primer lugar están las iniciativas de Willebrands, del Secretariado para la unidad, que va personalmente a Moscú para preparar la invitación de los observadores ortodoxos rusos al Concilio (septiembre de 1962). El éxito de esta misión hace que Willebrands sea el mejor intermediario para dirigir las negociaciones que Cousins comenzó positivamente para liberar al metropolita ucraniano Slipyi. El éxito de esta operación se debe directamente al Vaticano II, pues es el observador ruso Borovoij el que recibe en Moscú al prelado ucraniano al finalizar su detención. Y es también en el Concilio donde la liberación del metropolita se verá como un deshielo político, pero también ecuménico. Nos parece predominante el carácter religioso de la iniciativa del Secretariado para la unidad. Pero también es esencial la aprobación del secretario de Estado. Willebrands, que subrayó el carácter religioso del acontecimiento, ha negado que actuara a espaldas del secretario de Estado. Pero la negociación sobre Slipyi estaba patrocinada por Bea y Testa, dos estrechos amigos y colaboradores de Juan XXIII, que fue quien puso en marcha esta delicada operación[143].

La segunda «ruta paralela» es la del cardenal König, que, como arzobispo de Viena, había heredado una sede que había sido el centro del imperio austrohúngaro, cuya suerte habían compartido durante mucho tiempo Budapest, Praga, Zagreb, Cracovia y L'vov, territorios que ahora pertenecían al imperio soviético[144]. A pesar de sus múltiples «misiones diplomáticas», que empiezan con un viaje a Yu-

142. König, en una entrevista con R. Giacomelli, publicada en D. Del Río-R. Giacomelli, *San Pietro e il Cremlino*, Casale Monferrato 1991, 81. La versión de estos hechos es algo diferente en el coloquio de König con G. Licheri, *Chiesa dove vai?*, Roma 1985. Aquí se dice que ya antes de la apertura conciliar, Juan XXIII había enviado a König a ver a Mindszenty para invitarlo al Concilio; Pablo VI lo volverá a invitar, pero el cardenal húngaro mostró muy poco interés por los documentos que se le iban enviando (pp. 71-73). Sin embargo, en la entrevista con Y. Chauffin, *L'Église est liberté*, 1980, König confirma que el día 10 de abril de 1963 se dirigió por primera vez al cardenal Mindszenty (p. 100). Cf. también Th. Weyr, *The Mindszenty Tragedy*: Commonweal (17 de enero de 1964) 454-457.

143. En la entrevista con R. Giacomelli, Jan Willebrands advierte que entonces el Secretariado para la unidad no era un dicasterio de la curia romana sino un órgano del Concilio (cf. D. Del Río-R. Giacomelli, *San Pietro...*, 158-162). Añadía también: «Cuando se habla de la *Ostpolitik* nos hallamos en un terreno distinto y más amplio que el de los encuentros de carácter religioso...» (p. 162).

144. El sentimiento nacional austríaco se sentía muy satisfecho al subrayar el papel pacificador de un pequeño estado de vocación neutral y depositario de una verdadera experiencia «imperial» en el centro de Europa. Ésta es más o menos la percepción que expresa el cardenal König cuando declara a Yvonne Chauffin: «Yo soy arzobispo de Viena, es decir de la diócesis geográficamente más próxima a los países del Este... Yo me encuentro en mejor posición que cualquiera de mis colegas para dirigirme a los cristianos que no tienen ninguna relación con Roma» (*L'Église...*, 97). Según una definición que se encuentra en H. C. Wolfe, *The Austrian Revival*: America (2 de marzo de 1963) 297, Austria es como «un faro de libertad en la frontera del vasto imperio eslavo de los soviéticos».

goslavia ya en 1960, al cardenal König le gusta subrayar la independencia de sus iniciativas y tiende a minimizar su papel para tomar distancias de la curia romana. En muchas ocasiones se niega absolutamente a aceptar que se le considere un diplomático del Vaticano[145]. El cardenal austríaco admite abiertamente que, al principio, la curia romana tenía claras reservas sobre sus iniciativas en el Este[146], pero él nunca dejó de decir a Juan XXIII (y luego a Pablo VI) que estaba en el origen de sus distintos viajes[147].

La tercera y última de las instancias «paralelas» es, en realidad, la más específica y, por tanto, la principal cuando se trata de la nueva política hacia el Este de los años 1962 y 1963. En ese momento, la actividad del secretario de Estado se propone privilegiar de algún modo las relaciones de la santa Sede con los regímenes políticos del Este europeo. Es una acción fundamentalmente política por mucho que monseñor Casaroli trate de negarlo oficialmente[148]. Cuando en mayo de 1963, Juan XXIII encomienda formalmente a Casaroli que inicie los contactos con los gobiernos de Hungría y Checoslovaquia, se trata de proceder con prudencia y sin ilusiones siempre que haya alguna posibilidad de mejorar las condiciones de vida de las Iglesias oprimidas[149].

No podemos contraponer aquí las distintas aproximaciones de que hemos hablado, porque estas iniciativas, aunque son distintas, proceden de la misma persona, es decir, de Juan XXIII, a quien le gustaba mucho poner al mismo tiempo «mucha carne en el asador».

Sentimientos y resentimientos

Nos falta saber aún cómo percibieron los destinatarios, en los países sometidos al régimen comunista, este reflujo del primer periodo conciliar. Si bien es cierto que, en líneas generales, las poblaciones católicas en Hungría y Polonia se alegran de asistir a «visitas occidentales», sobre todo a las del cardenal König[150], los que se sentían responsables de la Iglesia católica en esos países no parecen alegrarse tanto.

145. Y. Chauffin, *L'Église...*, 97, y G. Licheri, *Chiesa...*, 74, donde se lee: «Mis misiones en el este eran sólo pastorales y no diplomáticas. Por tanto, la *Ostpolitik* de la santa Sede fue promovida, desarrollada y llevada a cabo, mediante acuerdos específicos, por Pablo VI y Casaroli».

146. D. del Río-R. Giacomelli, *San Pietro...*, 4.

147. Y. Chauffin, *L'Église...*, 95: «Yo he informado todas las veces al santo padre de los resultados de mis intentos, bien se tratara de Juan XXIII o de Pablo VI, con el que siempre he mantenido las relaciones más cordiales».

148. En el coloquio con D. del Río, *San Pietro...*, 61, Casaroli declara que la comodidad de lenguaje es lo que ha hecho que se llame política a la *Ostpolitik*, «pero en el sentido en que puede aplicarse esta expresión a la acción de la santa Sede, una acción que es estrictamente religiosa y eclesial. La preocupación del papa Juan... tiene que ver con la situación de la Iglesia y de la religión en los países de régimen comunista».

149. Casaroli en su coloquio con D. del Río, *San Pietro...*, 62.

150. Cf. su testimonio a este respecto en D. del Río-R. Giacomelli, *San Pietro...*, 81 (Hungría) y 88 (Polonia).

Lo que más temían tanto Mindszenty como Wyszynski era que los emisarios del Vaticano negociaran con el régimen comunista a espaldas del episcopado local[151]. El episcopado polaco ha reivindicado siempre una acción realmente autónoma en las relaciones con las autoridades políticas[152]. En cuanto a monseñor Slipyi (luego cardenal), espera varios años antes de desfogarse. Lo hace en octubre de 1971, en el sínodo de los obispos en Roma, cuando el metropolita ucraniano, en nombre de los obispos de Ucrania, se queja abiertamente de la diplomacia vaticana y de la actitud del Secretariado para la unidad[153]. Mucho después, el nuevo arzobispo ucraniano, Vl. Sterniuk, recordando los contactos entre Roma y Moscú durante el Vaticano II, no dejó de reprochar las iniciativas ecuménicas de ese periodo, pues le parecía que Roma prefería mantener buenas relaciones con el patriarcado ortodoxo de Moscú y que descuidaba los intereses de la Iglesia católica ucraniana[154]. El rencor para con monseñor Casaroli duró mucho tiempo. De hecho, diez años después de acabar el Concilio, el cardenal Wyszynski decía lo siguiente en el sínodo de los obispos de 1974: «Vir casaroliensis non sum»[155].

151. Cuando se envió urgentemente al cardenal König a Budapest para calmar la cólera del cardenal Mindszenty, éste le dijo que no estaba obligado a obedecer a una curia romana que mantenía contactos con el gobierno de Kadar. Mientras König estaba en Polonia, el cardenal Wyszynski no ocultó su satisfacción al ver que había fracasado un encuentro del arzobispo austríaco con un miembro del gobierno polaco (cf. D. del Rio-R. Giacomelli, *San Pietro...*, 84 y 89).

152. Estas circunstancias aclaran sobre todo el apoyo que el cardenal Wyszynski y los obispos polacos otorgan a la tendencia partidaria de la revalorización de las Conferencias episcopales. Para más detalles, cf. J. Grootaers, *I protagonisti...*, 248-249.

153. En esta ocasión, el prelado ucraniano organiza una ofensiva directa contra los diplomáticos del Vaticano que consideran molestos a los católicos ucranianos y que no han dicho nada de los seis millones de ucranianos perseguidos. Ataca a los delegados del Secretariado para la unidad porque, estando en Moscú en el sínodo ruso, no han reaccionado ante la actitud del patriarca Pimen, que declaró nula la unión de los ucranianos con la Iglesia romana. Slipyi la toma también con la Polonia católica y comunista que no ha intervenido a favor de medio millón de ucranianos que han sido privados de los derechos más elementales. Cf. el resumen en el comunicado de prensa del 23 de octubre de 1971, reproducido en «OssRom» (edición en francés) del 19 de noviembre de 1971, p. 6. G. Caprile introduce rectificaciones importantes en las aserciones de este discurso en *Il Sinodo dei vescovi* II, Roma 1972, 826-827.

154. D. del Río-R. Giacomelli, *San Pietro...*, 184. A su llegada a Moscú nada más salir de la prisión, Slipyi quiso contactar telefónicamente con algunos amigos de la Iglesia unida, pero Borovoij y Willebrands se lo prohibieron formalmente. Willebrands tenía la misión de llevarlo inmediatamente a Viena evitando todos los contactos en la Unión Soviética. Coloquio del autor con el padre Borovoij el 31 de agosto de 1995.

155. Coloquio de Casaroli con D. del Río, *San Pietro...*, 70.

10
«Aprender por sí mismo». La experiencia conciliar

GIUSEPPE ALBERIGO

Cuando el 11 de octubre de 1962, casi cuatro años después de su anuncio, comienza el Vaticano II en la basílica de San Pedro, nadie podía pronosticar qué pasaría. El concilio más conocido, el concilio de Trento, estaba a más de cuatro siglos de distancia y se había celebrado en unas circunstancias eclesiásticas, políticas y geográficas difíciles y radicalmente distintas de las de los años sesenta del siglo XX. El recuerdo del concilio Vaticano I era mucho menos lejano y para algunos el nuevo concilio debía ser su consumación tras la interrupción de 1870. ¿Pero no se repetirían las tensiones que habían caracterizado el debate sobre las prerrogativas del papa? ¿Es que la memoria católica, sobre todo en Roma, no había interiorizado una secuencia inquietante: *concilio'conciliarismo' antipapismo*?

Esta vez, durante su larga preparación, todo se había dispuesto para evitar «imprevistos». Pero los «extranjeros», como se llamaba en Roma a los obispos transalpinos, aunque con las mejores intenciones, ¿no depararían alguna sorpresa desagradable?

Como habían dejado claro los miles de *votos* del periodo antepreparatorio, la situación espiritual y cultural de esos «extranjeros» era, sin embargo, muy distinta a la del episcopado que había intervenido en el siglo XVI en el concilio de Trento y a la de los obispos que en 1869 habían ido a Roma convocados por Pío IX. Galicanismo y episcopalismo eran ya puros conceptos de escuela, sin ninguna actualidad.

Eran muy pocos los que establecían una relación consciente entre el Concilio que empezaba con un planeta en situación distinta, casi recién salido de un conflicto desgarrador, dividido aún por ideologías contrapuestas y bajo la amenaza de un conflicto nuclear. La humanidad quería la paz y se movía para buscarla, pero era incapaz de lograrla; vivía una época de enorme desarrollo científico, económico y tecnológico, pero también de enormes desequilibrios sociales. Tradicionalmente, los concilios se dedicaban a abordar situaciones anteriores eclesialmente conflictivas, es decir, estaban motivados esencialmente por problemas surgidos en el pasado que no se habían podido resolver. Pero el contexto del Vaticano II no era ni mucho menos de este tipo.

Se trataba, pues, de una vigilia llena de incertidumbre y hasta de *suspense*. Y sólo poco a poco se fue viendo que el auténtico factor de novedad respecto a los concilios anteriores era el papa.

1. *¿Aceptar la preparación?*

El paso de la preparación tan larga del Concilio a su celebración, pilla a casi todos desprevenidos. Muchos creen que el Concilio será breve y que consistirá en aprobar numerosos textos laboriosamente preparados por las comisiones preparatorias y avalados por la Comisión central preparatoria. En realidad, el envío a los obispos de unas «pruebas» de los esquemas durante el verano de 1962, había causado un gran descontento sólo atenuado por la propuesta de reforma litúrgica, que tuvo una acogida favorable. Habían empezado a circular serias críticas sobre los resultados de la preparación: se rompía el «secreto», que con su fuerte viscosidad había frenado cualquier debate preconciliar.

El aparato que había controlado la preparación quería continuar sus funciones también durante el Concilio, hasta el punto de que las comisiones preparatorias se mostraron remisas a abandonar su campo incluso después de la elección libre de las comisiones conciliares. Algunas comisiones preparatorias siguen reuniendo a sus «viejos» miembros, y la subcomisión para las enmiendas de la comisión central no se considera caducada y sigue trabajando hasta diciembre de 1962.

Estas viscosidades eran acentuadas de un lado por el Secretariado para la unidad, en cuya composición no había intervenido el Concilio, y de otro por la Comisión litúrgica, que apoyándose en el consenso de los padres había reivindicado que se respetara íntegramente el esquema preparatorio. La gran mayoría de los obispos que habían acudido a Roma tenían escasa conciencia conciliar y preferían preguntarse «¿qué quiere el papa?» tanto en lo referente a las decisiones del Concilio como en cuanto a su duración. La dificultad de tener una visión global de la Iglesia y de su coyuntura histórica, que había caracterizado ya los *vota* de 1959, aún no se había superado, aunque las expectativas suscitadas por el anuncio del Concilio habían implicado incluso a muchos obispos.

El comienzo de los trabajos conciliares se caracteriza por un clima de devoto sometimiento de la enorme mayoría de los obispos a la curia romana y por consiguiente a los productos de la preparación hegemónicamente gestionada por ella. Hábilmente se hace creer que la autorización del papa para enviar los esquemas a los obispos equivale a una verdadera aprobación. Muchos obispos de cultura latina están muy condicionados por su cercanía geográfica y cultural a las congregaciones, integradas casi exclusivamente por italianos; sin embargo, los episcopados de las otras áreas culturales tienden a infravalorar el peso del influjo curial. Unos y otros tuvieron ocasión de comprobar, más pronto o más tarde, que el Concilio no podía despegar si antes no se hacían las cuentas con la curia.

Que el primer periodo del Concilio terminara sin que se aprobara ninguna decisión, manifiesta claramente un rechazo indiscutible de la preparación y constituye una prueba de que el Concilio ha tomado conciencia de su identidad y de su papel histórico.

Sólo lenta y gradualmente se va cayendo en la cuenta de que los condicionamientos debidos al periodo preparatorio tenían una gran viscosidad y que el Concilio los había superado sólo en parte y menos drásticamente de lo que muchos parecían creer.

2. *Buscando la identidad*

Entusiasmo, desorientación, compromiso de búsqueda, cansancio y desilusión se alternan y superponen durante las semanas comprendidas entre el 11 de octubre y el 8 de diciembre. La imagen idílica del Concilio se evapora mientras, a través de un proceso complejo, se va configurando la identidad de la asamblea conciliar. La falta de experiencia de trabajo en grupo del episcopado católico y todavía más de una cultura de asamblea, hace que el aprendizaje sea acelerado y el rodaje agotador. Lo decía muy bien el cardenal indio Gracias a comienzos de diciembre al afirmar que «hemos empezado a caminar con nuestras propias piernas». Y le hacía eco el teólogo dominico Chenu cuando escribía que «tras los primeros contactos, tengo la buena impresión de que el aislamiento de cada uno, absorbido por sus preocupaciones locales, ha sido sustituido por un vivo sentimiento de solidaridad con los problemas generales. Y esta solidaridad se ha concretado muy pronto en contactos activos con otros grupos africanos (Chenu asistía a un obispo de Madagascar), francófonos, anglófonos y también portugueses, que han cristalizado en grupos de trabajo... Lo mismo ha pasado con el conjunto de las 'Conferencias episcopales'... Este 'consenso' bastante impresionante tiene que ver con las sensibilidades pastorales...».

Primero la alocución de Juan XXIII del día 11 de septiembre, junto con el mensaje aprobado por los padres el 20 de octubre, y luego sobre todo las perspectivas abiertas por la alocución papal *Gaudet mater ecclesia*, que tampoco se esperaban y que se fueron asimilando no sin algunas dificultades, habían ofrecido a la asamblea un común denominador de gran calado.

Que se lograra el aplazamiento de la elección de las comisiones de trabajo, y que esa elección se planteara con increíble rapidez como una confirmación conciliar de los miembros de las comisiones preparatorias, provocó en los padres la aparición de un brote excitante de concienciación. A su vez, el debate sobre la liturgia había facilitado un comienzo no demasiado arduo y muy concreto; había aparecido la dialéctica, pero aún sin fuertes tensiones. Muchos se habían sentido a gusto en una problemática bastante conocida y esto había contribuido a superar la timidez inicial. Es posible que algunos no se dieran cuenta cabal del alcance doctrinal

de algunos puntos cruciales del *De liturgia* (la celebración litúrgica como *fons et culmen* de la Iglesia, centralidad de la Iglesia local, importancia de las conferencias episcopales, relieve equivalente de la liturgia de la palabra y de la liturgia eucarística), logros que, como se vería más tarde, constituían orientaciones eclesiológicas de mucha trascendencia que podrían condicionar todo el trabajo conciliar sucesivo.

De todos modos, las instancias renovadoras que el movimiento litúrgico venía cultivando desde hacía un siglo sobre todo en Europa central, habían logrado su pleno reconocimiento. Pero muchos se sentían decepcionados al ver que, antes de suspender los trabajos, sería imposible aprobar definitivamente al menos una decisión. Empezaba a aflorar el espinoso problema de la sintonía entre las orientaciones de la mayoría del Concilio y las de las comisiones de trabajo, todas ellas dirigidas por la curia y menos sensibles a que fuera madurando un clima conciliar.

En menos de tres días la asamblea despacha el esquema sobre los medios de comunicación social por considerarlo una pérdida de tiempo, y todos esperan discutir el *De ecclesia*. A varios decenios de distancia cabe preguntarse si el Concilio –quizás por la falta de adecuación del esquema preparatorio– no fue en realidad miope por no haber sido capaz de intuir el inminente y enorme aumento de la importancia cultural y social de los *media*.

En la segunda mitad de noviembre se constata la existencia de una mayoría consistente que rechaza el primer esquema dogmático sobre la relación entre Biblia y Tradición, una cuestión caliente en el catolicismo, pero también muy relevante para las relaciones con los cristianos reformados. Además, esta mayoría se ve tranquilizada y avalada por la resolutiva decisión del papa de remitir el esquema a una comisión mixta (eventualidad siempre intransigentemente rechazada por la comisión Ottaviani), lo que equivalía de hecho a enterrar el texto y a comenzar a rehacerlo por completo. Todo esto había puesto de relieve por una parte que había crecido la autoconciencia del episcopado que se quitaba de encima la preocupación de que los esquemas preparatorios, al haber sido sometidos a los obispos con la autorización del papa, pudieran ser respaldados con su autoridad y por tanto no se pudieran ni rechazar ni sustituir. Ya el 14 de noviembre el cardenal Alfrink había insistido en congregación general que se podría rechazar un esquema preparatorio sin por eso ofender al papa. Pero por los mismos días el teólogo Gagnebet comunicaba a su colega Labourdette que había juristas que afirmaban que no se podría sustituir un esquema preparatorio por otro nuevo sin que el papa interviniera.

Diez días después las intervenciones sobre el esquema *De ecclesia* testimoniarían la existencia de una orientación que comprometía al Concilio en las perspectivas de renovación señaladas por Juan XXIII el 11 de octubre, abandonando las seguridades opacas y obsoletas que ofrecía el material preparatorio. Aunque todavía el 1 de diciembre monseñor Lefebvre insistía en que el Concilio elaborara para cada tema un texto doctrinal y otro disciplinar, resucitando la distinción triden-

tina entre *fides* y *mores*. Si esta sorprendente evolución conforta y da seguridad a algunos, para muchos otros estas semanas constituyen una experiencia escolar –escuchar para aprender– y para no pocos suponen una frustración y una reacción ante el aparcamiento del material preparatorio, que les parece un acto expeditivo y superficial, e incluso peligroso para la misma autenticidad de la tradición católica.

El retraso en la distribución del esquema *De ecclesia*, el más esperado e incluso para muchos el único que merecía la celebración de un nuevo concilio, sorprende e inquieta. ¿No era acaso el texto que debía equilibrar los decretos «papales» del Vaticano I sobre el primado y la infalibilidad? ¿No era el tema que todos esperaban, que había sido la petición principal de los *vota* de los años anteriores, el tema al que la investigación teológica de los últimos decenios había prestado la máxima atención? ¿No era la ocasión para reconocer a los obispos un estatuto canónico significativo? En esos momentos se temía incluso que se llegara a contradecir y dispersar las importantes orientaciones surgidas en el debate sobre la renovación litúrgica.

Cuanto más se acercaba la suspensión del 8 de diciembre, tanto mayor era la preocupación de que el clima espiritual y las orientaciones que tanto había costado madurar en esos primeros meses se diluyeran durante el largo intervalo, en el que era previsible el retorno del influjo «romano» que había condicionado los años de la preparación. Ni las fragmentarias pero alarmantes noticias sobre la salud del papa podían acabar con esas preocupaciones. Intérprete sensible y autorizado de ellas, entre otros, fue el cardenal Léger, que propuso la creación de una nueva comisión, con autoridad sobre todos los demás órganos conciliares cuyo cometido sería salvaguardar y desarrollar el *donum magnum quod Deus ecclesiae suae largitus est* en el Concilio, coordinando y acelerando el trabajo de las comisiones. La creación, oportunamente dispuesta por Juan XXIII, de una comisión coordinadora respondió de lleno a estas instancias, más aún colmó una laguna en la ordenación de la cúpula del Concilio, que había dado reiteradamente la impresión de cierta acefalia.

En el nuevo clima que se consolida en el Vaticano II, una de las mayores novedades es la irrupción de los movimientos preconciliares. Renovación, ecumenismo, *ressourcement*, retorno a la Biblia, que durante decenios habían tenido una vida lánguida y que con frecuencia eran sólo algo tolerado o incluso sospechoso, se convierten de improviso en los polos del *aggiornamento*. Algunos obispos están contentos, otros temen un nuevo brote de *modernismo*, pero la mayoría no sale de su sorpresa y de su asombro. Los movimientos habían sido, quizás sin saberlo, la tierra de cultivo del Concilio y ahora resulta que sus instancias e incluso algunos de sus protagonistas desempeñaban en él un papel de guía. Era verdad que habían acumulado un patrimonio de esperanzas, de experiencias espirituales y de impulsos pastorales, pero ante la necesidad de sostener la elaboración de unos documentos conciliares realmente complejos, mostraron cierta debilidad. La hegemonía de la teología tradicional, a menudo reforzada por decreto (baste recordar la encíclica *Humani ge-*

neris y la lucha contra la *nouvelle théologie*), había sido tan fuerte que había obstaculizado los gérmenes de renovación teológica, que la mayoría de las veces se quedaron en estado embrional.

El *corpus* de las decisiones del Vaticano II no se libraría del todo de esta debilidad. A pesar de la colaboración de numerosos teólogos de primera fila, la elaboración conciliar de las líneas doctrinales de la renovación y la correspondiente elaboración de formulaciones, plantearía problemas importantes. Gozando ya de cierta perspectiva histórica, aunque pequeña, se ha intentado no sólo informar sobre los laboriosos pasos cotidianos, sino clarificar también los «hilos rojos» que hoy se pueden detectar en el trasfondo del trabajo conciliar. Aunque no se puede obviar el hecho de que la actividad conciliar se ocupa de un abanico de temas cada vez mayor y de que muchos problemas son abordados a la vez por obispos y teólogos distintos sin que muchas veces sea posible confrontar y coordinar elaboraciones «paralelas». Se tiene la impresión de que el Concilio se encuentra con que tiene que profundizar *in progress* problemas nuevos o perspectivas nuevas de problemas ya conocidos.

Superar la antropología de la Escolástica, volver a incluir la pneumatología en la concepción de la Iglesia, superar la problemática de las relaciones Iglesia–Estado y de la promoción de la unidad de los cristianos sin uniformismos ni «retornos» son ya en 1962-1963 instancias impulsoras difíciles de alcanzar. El que creyera que la indicación de Juan XXIII para que el Concilio diera un «paso adelante en la profundización doctrinal… en una correspondencia más perfecta con la fidelidad a la doctrina auténtica, estudiada y expuesta con las formas de investigación y de la formulación literaria del pensamiento moderno» era reductiva, se había equivocado. Pues el Vaticano II no habría podido llegar a elaboraciones doctrinales maduras preexistentes por el clima de desconfianza que había frenado y obstaculizado a tantos círculos teológicos católicos.

Al margen de la gran asamblea se mueve el grupo de la «Iglesia de los pobres», que reúne experiencias e instancias que superan en complejidad a la inspiración originaria de Gauthier. Y también empieza a fermentar la atención a la problemática Iglesia-mundo, a propósito de la cual la preparación había discurrido por caminos obsoletos; el peligro atómico que hubo cuando la crisis de Cuba y que fue conjurado con la ayuda del papa, apremia en esa dirección. Congar recuerda que circulaba informalmente un proyecto de texto sobre el orden internacional, a consecuencia de la crisis cubana. Juan XXIII había fomentado más intensamente los contactos con la URSS por medio de monseñor Lardone y del Secretariado presidido por Bea, al que había confiado la misión de lograr un canal directo con el presidente Kennedy.

Pero todavía es más incisivo el efecto de la participación en los trabajos conciliares de los numerosos observadores cristianos, que se insertan, discreta pero mucho más rápidamente que buena parte de los obispos, en la dinámica de la asamblea. Esto ayuda a entender el creciente peso que la atención ecuménica tu-

vo en los trabajos conciliares, empezando por la misma constitución litúrgica. Hay que reconocer, por otro lado, que en estos meses continúa el eclipse del objetivo de la unión en los términos concretos y cercanos en los que parecía que lo había situado el papa Juan con motivo del anuncio de enero de 1959 y en los meses inmediatamente sucesivos. La asamblea conciliar percibe y asimila mucho más las perspectivas que el papa ha enunciado en la *Gaudet*, es decir, la urgencia del «aggiornamento» de la Iglesia a conseguir mediante la primacía de la «pastoralidad». De todos modos, la intervención el 19 de diciembre del obispo belga De Smet fue un hito clave en la formación de la conciencia conciliar. Con esa intervención se pretendía inculcar en el episcopado la conciencia de la dimensión ecuménica de los problemas a que se enfrentaba el Concilio, conciencia que no era nada común en gran parte del mismo. La emoción, y en algunos casos la verdadera y propia conmoción que suscitó muestra la gran imprevisión que existía, pero también la gran libertad que se respiraba en el Concilio. El movimiento ecuménico católico dejaba atrás la etapa pionera de los «dedicados a los trabajos» para convertirse en un problema «católico».

Durante la intersesión se produce un intenso intercambio entre Roma y Constantinopla con objeto de desbloquear el envío de observadores «constantinopolitanos» al Concilio o de obviar el problema adoptando otras formas de relación. En la primavera de 1963 se estudia la posibilidad de restablecer los «apocrisiarios», esto es, los representantes del papa en Constantinopla y del patriarca en Roma, como se hacía durante el primer milenio. Al mismo tiempo cobra vida la sección oriental del Secretariado para la unidad, que margina a la Congregación oriental y a la comisión conciliar correspondiente. Por su parte, Atenágoras cree más importante un encuentro directo entre católicos romanos y ortodoxos constantinopolitanos que el hecho de enviar observadores al Vaticano II. En Roma tampoco se pierde de vista el frente moscovita. De hecho, una delegación oficial interviene en las celebraciones con motivo del jubileo episcopal del patriarca Alexis.

Toda esta actividad suscita cierta preocupación en la cumbre del Consejo ecuménico de las Iglesias en Ginebra, que entrevé el riesgo de quedarse al margen debido al activo dinamismo ecuménico recién puesto en marcha por Roma.

El que está empeñado en salvaguardar la conexión entre todas estas iniciativas es Bea, que se constituye en un auténtico protagonista del Concilio, sólo por detrás de Juan XXIII.

Pero el Concilio no vive sólo para sí mismo. Es un epicentro de la vida contemporánea, empezando por Roma, «invadida» por miles de participantes de todo el mundo. A pesar del *extra omnes* con que empiezan las sesiones conciliares, el Vaticano II no discurre al margen de Roma, ni fuera de la vida. Hay muchos flujos de contacto que se cruzan, desde la correspondencia que muchos mantienen con los fieles que han dejado «en casa», las cartas pastorales que se envían periódicamente a las diócesis y las enormes cantidades de información escrita y oral, hasta los medios de comunicación, ansiosos de conseguir y transmitir noticias, medios

que tal vez sin esperarlo influyen en los avatares del Concilio. Recordemos como ejemplo la intervención del jurista Constantino Mortati, miembro del Tribunal constitucional italiano, en la transmisión televisiva de la RAI (radiotelevisión italiana) del 10 de noviembre de 1962. Al pedirle su parecer sobre el reglamento del Concilio, subrayó la ausencia de una norma que previese un voto orientativo al final del debate de cada esquema. Pues bien, este autorizado punto de vista influyó en la decisión que tomó la presidencia de pedir una votación sobre el *De liturgia* el 14 de noviembre siguiente. Otro impacto igualmente significativo lo tuvo una intervención radicalmente distinta, la publicación en marzo de 1963 de un artículo de G. Philips en la «Nouvelle Revue Théologique», que proponía una bipartición esquemática de las orientaciones presentes en el Concilio. El artículo se titulaba *Deux tendances dans la théologie contemporaine. En marge du IIe Concile du Vatican*. Esta bipartición se aceptó rápidamente como exhaustiva y contribuyó en no poca medida a cristalizar la distinción entre mayoría y minoría.

En esas semanas empiezan a funcionar el centro holandés DO-C, el CCC canadiense, etc. Y también en ese tiempo el editor holandés Paul Brand reanuda sus contactos con K. Rahner, E. Schillebeeckx y otros teólogos para realizar el proyecto de una revista teológica internacional que se llamaría «Concilium». Era un síntoma de la fecundidad del nuevo estilo de colaboración que había suscitado el Concilio y que se quería que sobreviviera al mismo Vaticano II.

Junto a los padres conciliares, el papa también evoluciona en su contacto con la experiencia de la asamblea. Convencido interiormente de la bondad del camino emprendido en 1959 con la convocatoria del Concilio y ahora con la alocución *Gaudet mater ecclesia*, Juan XXIII, a pesar del acoso de su enfermedad, sigue sin interrupción los trabajos conciliares y reelabora creativamente su responsabilidad como cabeza del Concilio. Roncalli logra una fusión equilibrada de sus convicciones personales, del cúmulo de orientaciones que aparece en el aula conciliar y de las presiones a que se le somete y lo hace con tal sentido de la responsabilidad que no sólo no mortifica al episcopado sino que promueve su libertad. Lo muestran sus repetidas y puntuales intervenciones liberadoras a propósito de estrangulamientos o incongruencias del reglamento conciliar, y todavía más la puesta a prueba que Juan XXIII va madurando progresivamente sobre su propio papel respecto al episcopado reunido y respecto al objetivo mismo del Concilio. Su misma ausencia material del aula indica su preocupación por no condicionar los debates, no es desde luego ni desinterés ni falta de atención. Es significativo que el 13 de noviembre de 1962 Juan XXIII responda a tiempo a un pro-memoria de Bea autorizando la reincorporación del esquema sobre los judíos en el programa del Concilio.

Las normas para la intersesión, el discurso conclusivo del 8 de diciembre y sobre todo la carta a los obispos de la epifanía de 1963 son otras tantas muestras de una conciencia cada día mayor. Poco después, tras un encuentro con la Comisión de coordinación, anota lo siguiente: «Confieso que apremiaba a mi conciencia el hecho de que *contrariamente* a lo que sucedió en los dos primeros meses, del 11

de octubre al 8 de diciembre, el papa ocupase su puesto, y lo hiciera valer discretamente, de presidente *in maximo iure suo*, de jefe de la Iglesia católica». Una manifestación similar de propósitos por parte del papa fue verbalizada en la sesión de la Comisión de coordinación del 28 de marzo siguiente. El 9 de mayo, durante una audiencia al director de la «Civiltà Cattolica»:

> Por lo que se refiere al Concilio, dice que está plenamente satisfecho: en realidad, el Concilio sólo ha entrado de lleno en su trabajo en las últimas semanas, cuando ha empezado a comprender las implicaciones del mensaje de septiembre y del discurso inaugural del 11 de octubre... En la primera sesión él [el papa] ha preferido no intervenir en los debates para dejar a los padres la libertad de discutir y la posibilidad de encontrar el camino por sí mismos; por otro lado, al no tener la necesaria competencia en las distintas cuestiones, con sus intervenciones podía estorbar más que ayudar; los obispos tendrían que aprender por sí mismos y así lo han hecho.

El rodaje del Concilio se produjo también en el funcionamiento diario. Se constató que era eficaz la ayuda de algunos clérigos jóvenes de los colegios romanos como *assignatores locorum* a los padres; los bares de dentro no sólo se convierten en lugares de distensión (por el aburrimiento de tener que oír un montón de veces los mismos argumentos y por el cansancio de tener que soportar un latín pronunciado con tantas y tan distintas fonéticas como obispos hay en la sala; sólo los observadores gozan del privilegio de las traducciones), sino también en ocasiones de contactos e intercambios. El funcionamiento de la máquina conciliar ocasiona gastos preocupantes a medida que va pasando el tiempo. Tras la fatigosa experiencia de la votación para elegir las comisiones –llevó varios días el escrutinio de los votos–, el mecanismo de las votaciones se fue agilizando cada vez más hasta constituir un modelo, dada la complejidad de la composición de la asamblea. La supervisión es realizada eficazmente –y a veces la suplencia– por la secretaría general dirigida por monseñor Felici, que tiende a convertirse en el «hombre-concilio». Por su parte, el secretario de Estado Cicognani no renuncia a influir en el Concilio, aunque sea indirectamente mediante sus contactos con el papa y a través de la presidencia del Secretariado *extra ordinem* antes y de la Comisión de coordinación después. Con un estilo *soft*, y sin confundirse con las posturas intransigentes de muchos de sus colegas de curia, Cicognani se convierte rápidamente en el auténtico líder de la orientación que quiere mantener el Concilio en la estela de la preparación, frenando hábilmente los impulsos renovadores.

Bastan pocas semanas para que la asamblea señale quiénes son sus protagonistas: desde Bea y Ottaviani –ya conocidos– hasta Ruffini, Frings, Léger, Suenens, Lercaro, Liénart, Maximos IV, y aunque un poco por libre, Montini. Pero también el chileno Larraín y el africano Malula. No son menos importantes peritos como Tromp, Schillebeeckx, Congar, Ratzinger, K. Rahner, Daniélou –por citar sólo a algunos– y organizadores como el jesuita Gréco, que logró la unidad del episcopado africano, o el rector del colegio belga en Roma, Prignon, sombra incansable de Suenens.

La desmesurada dimensión de la asamblea conciliar estimula las reuniones regionales de obispos que la santa Sede veía normalmente con prudencia. Hasta los obispos italianos abandonan su secular disgregación y empiezan a tener asambleas periódicas. Pero es aún más significativo que el Concilio ofrezca a los prelados latino-americanos la posibilidad de encontrarse con frecuencia y permita que los africanos se reúnan por encima de las barreras lingüísticas y coloniales. Pero todavía es más sorprendente el encuentro de los obispos alemanes de la república federal de Bonn con los de la república democrática de Pankow. Sorprende también la lúcida conciencia de un grupo de obispos argentinos que sienten la necesidad de organizarse para intercambiar ideas y concertar intervenciones. Se trata de experiencias diferentes que pueden confrontarse y mezclarse, cosa que de otro modo hubiera sido difícil si no imposible. Son encuentros fecundos para la vida del Concilio, que seguirían al terminarse éste. Son un embrión de recepción.

En un plano distinto se sitúan agregaciones típicamente conciliares, como la del *Coetus* que reúne a obispos argentinos o la que ve reunirse en torno al Colegio belga en el Quirinal y sobre todo en torno al «equipo belga» a un número cada vez mayor de peritos, dando vida a un polo de elaboración extraordinariamente influyente.

Aunque hayan pasado ya más de treinta años, todavía se pueden compartir las observaciones escritas en caliente por Congar: «El episcopado se ha encontrado. Ha tomado conciencia de sí mismo. Sobre esta base las fórmulas acabarán encontrándose. Vendrán por sí solas, tendrán el campo libre. Habiéndolo experimentado como muchos otros, ya he dicho el carácter original e insustituible que tiene el hecho de la asamblea en cuanto tal. Pues en virtud de él, cada uno de los participantes se convierte, desde muchos puntos de vista, en otro hombre: ve las cosas de otro modo; tendencias que estaban latentes cobran gran vitalidad, mientras que otras que antes predominaban pasan discretamente a la sombra; es exaltado por la participación en otras humanidades, en otros horizontes que descubre; en fin, él realiza en plenitud la solidaridad y responsabilidad mundiales del episcopado. Quedan ya lejos las imágenes banales de la vida del obispo en su obispado, a la cabeza de una diócesis cuyos problemas puede que sean hasta mezquinos. Cada obispo se siente miembro de un cuerpo que no está limitado ni por las fronteras ni por la edad: el cuerpo del pastoreo apostólico cuyo jefe invisible es Jesucristo, ése cuyo pastoreo universal se refleja visiblemente en el del sucesor de Pedro».

3. *De la primera preparación a la segunda*

No sin lamentar que no hubiera una decisión definitiva al menos sobre la liturgia, el Concilio suspende sus trabajos el 8 de diciembre. Obispos y peritos se alegran de volver a casa, pero los más avisados no olvidan el peligro de que, antes de la continuación en septiembre de 1963, pueda diluirse la autonomía que el Conci-

lio ha conseguido, no sin traumas, respecto a la hipoteca preparatoria. Todos han cambiado o están cambiando. Pero corresponde sobre todo a los líderes que la asamblea ha designado evitar ese riesgo y asegurar la consolidación y profundización de las orientaciones y la fisonomía que se ha dado el Concilio.

El epicentro de la «segunda preparación» sería la Comisión de coordinación, sostenida de cerca y sin cesar por Juan XXIII. Los miembros proclives a la renovación logran expresar aquí, más y mejor que en el Secretariado *extra ordinem*, las propuestas que dirigen la revisión de los textos que han sobrevivido al desmoronamiento de la primera preparación. Conscientes de que pueden contar con un amplio consenso, Liénart y Suenens junto con –a pesar de algunas dudas– Döpfner, Urbani y Confalonieri llevan adelante las directrices para las comisiones conciliares, frenados por Cicognani –autorizado, hábil y tenaz patrono del trabajo preparatorio– y con la resistencia de Spellman. Convencidos de que se ha de proceder evitando contraposiciones y conflictos demasiado netos, induce casi siempre a recuperar partes importantes de las redacciones preparatorias, infravalorando el precio que habría que pagar por esta estrategia desde la perspectiva de la claridad doctrinal y de la respuesta a las expectativas que la renovación había suscitado. Inspirador y artesano infatigable de esta línea es el lovaniense Philips, flanqueado por el «equipo belga» y apreciado por Suenens. Philips juega un papel por lo menos tan importante como el que había jugado Tromp entre 1960 y 1962.

A diferencia de los años de la preparación, durante los cuales la Comisión teológica había perseguido ilusamente el monopolio doctrinal «dejando» a las demás comisiones las materias «disciplinares», el tándem Suenens-Philips opta por la vía –más respetuosa– de incidir en las elaboraciones que se están llevando a cabo en la compleja constelación de las comisiones, subcomisiones y comisiones mixtas, tanto con las directrices impartidas por la coordinación, como por la participación directa en los distintos grupos de trabajo en los momentos cruciales. Por otra parte, Bea sigue siendo un polo fundamental a través de las iniciativas poliédricas del Secretariado para la unidad.

Los ambientes romanos confían al secretario de Estado la defensa de sus puntos de vista; además, el ya inminente cambio de pontificado podía abrir nuevos escenarios.

El impulso recibido durante las semanas conciliares sigue vivo también fuera de Roma, en abundantes intercambios de información y de orientaciones entre obispos y sobre todo entre teólogos y en numerosas reuniones de enteros episcopados. El espíritu conciliar embarga al catolicismo y alimenta nuevas oleadas de expectativas incluso en la opinión pública en la que tanto la intervención del papa en la crisis cubana como la encíclica *Pacem in terris* primero y luego la muerte de Juan XXIII tienen una resonancia totalmente desconocida tanto por su intensidad como por sus proporciones. En cualquier caso, la anticipación de la renovación litúrgica permite hacerse una idea aproximada de la nueva época.

La experiencia tumultuosa y exaltante de las diez semanas del primer periodo, ¿sería capaz de sobrevivir a la dispersión de los obispos y a su «vuelta« a la cotidianidad? Es interesante constatar cómo más de un padre conciliar fue criticado en el sentido de que sus posturas «abiertas» en los debates conciliares no se correspondían con su praxis en la dirección ordinaria de la diócesis. Más aún, en algunos casos la caliente experiencia del «hacerse concilio» –unida al golpe que supuso la alentadora presencia del papa Juan– dejó sitio a una desafección incipiente, como parece traslucir un personaje tan sensible como el cardenal Léger.

4. *El rodaje de la experiencia conciliar*

Estas nueve primeras semanas de presencia ininterrumpida en Roma son para muchos obispos una experiencia nueva, pero la implicación en el Concilio lo es para todos. Aunque poco a poco, han ido viendo que «cuentan», que no son sólo comparsas en un guión que ya está escrito. Las orientaciones que cada uno ha tenido que buscar, al menos para decidir cómo votar, a unos más a otros menos les han cansado un poco, pero también les han causado satisfacción.

Tampoco resulta difícil ni infrecuente esconderse tras la adhesión a un líder, renunciando a tener una opinión personal, sobre todo cuando se trata de temas cuyo conocimiento se paró en los ya lejanos años de los estudios seminarísticos. Sin embargo, la oferta de ocasiones de información y confrontación permite a muchos llegar a convicciones personales, al menos sobre las opciones mayores. El hecho mismo de que en esta primera fase las comisiones, esto es, las sedes de las elaboraciones técnicas y sofisticadas, no actúen casi nada, facilita que en la asamblea haya un nivel de trabajo bastante general y por tanto al alcance de la mayoría.

La necesidad de no quedarse en el anonimato debido al gran número de miembros del Concilio mueve –desde la designación de los candidatos para la elección de las comisiones– a tener en cuenta a las Conferencias episcopales como cuerpos intermedios entre cada obispo individual y la asamblea plenaria. Análogo objetivo persigue también la iniciativa de coordinación entre las conferencias episcopales, discreta pero bastante eficazmente promovida por R. Etchegaray y H. Câmara. Era una opción verdadera y propiamente eclesiológica, pero que se aceptó y compartió pacíficamente como una necesidad funcional.

La confrontación a que da lugar el Concilio genera una libertad desconocida en el catolicismo que sorprendió positivamente a los observadores. Más allá y por encima de los temas objeto de los debates, se ve muy pronto cómo se ha abierto una especie de grieta profunda y aparentemente incondicionada de las «certezas» que habían constituido aún el trasfondo de la preparación del Vaticano II. Surgen también iniciativas de «resistencia», como la del *Coetus internationalis patrum*. Hay incluso algunos síntomas de que se corre el peligro de que los espacios de movilidad doctrinal ganados durante estas semanas al monopolio de las escuelas roma-

nas puedan ser absorbidos con la misma rapidez por una «ortodoxia» nueva y distinta, quizás menos arrogante, pero no menos exigente que la anterior.

Son pocos los que perciben claramente la evolución que ha tenido lugar en pocos meses y, en muchos casos, en pocas semanas. En efecto, sólo el que hubiera leído los numerosos y pesados volúmenes que recogían los miles de *vota* enviados entre 1959 y 1960 en respuesta a la petición del cardenal Tardini, se habría podido dar cuenta de la incolmable distancia que separaba las propuestas de los obispos, formuladas al compás del anuncio por el papa de un nuevo Concilio, y las posturas que esos mismos obispos habían mantenido en el Concilio. Es sorprendente que el «vuelco» no había tardado en implicar también a uno de los grupos dirigentes más «estables», el grupo de los obispos católicos. La gran mayoría de ellos compartía en los trabajos conciliares –tanto con sus intervenciones como con sus votos– orientaciones y posiciones doctrinales que hasta pocas semanas antes había mirado con desconfianza y cuya condena había pedido (en no pocos casos). Algunos de ellos han tenido la lealtad de hablar más adelante de «conversión». Pero estas nuevas orientaciones eran todavía frágiles; la prueba está en que con motivo de los debates sobre la vida «religiosa», varios cientos de obispos, pertenecientes a órdenes o congregaciones religiosas, votaron contra la mayoría de la que normalmente formaban parte.

5. *De Juan a Pablo*

El cambio de pontificado, que tradicionalmente provocaba importantes discontinuidades, no subvierte el clima conciliar; más bien al contrario, es el evento conciliar el que condiciona al cónclave. El nuevo papa, Pablo VI, había participado tanto en la preparación como en el primer periodo conciliar, pero había preferido una postura al margen de grupos. Nada más ser elegido, anuncia la reanudación del Concilio –«primer pensamiento del ministerio apostólico»– y fija la fecha, retrasando la fijada con anterioridad exactamente el mismo número de días que la sede romana había estado vacante.

Sin embargo, las diferencias entre el papa Juan y el papa Pablo eran muy considerables y no tardarían en aflorar incluso respecto a la dirección del Concilio. Sobre todo, se percibe pronto una atmósfera distinta, que depende no sólo del carácter del nuevo papa, sino también de su formación, de su larga experiencia de servicio en la curia romana y también de su preocupación por garantizar el máximo consenso en las decisiones que el Concilio se aprestaba a madurar.

La profunda emoción que suscitó en todo el mundo la muerte de Juan XXIII y la difusa sensación que muchos tuvieron de quedarse huérfanos no podía dejar de reflejarse en los primeros cien días de su sucesor. Al papa Montini le faltó tanto la sorpresa de una elección demasiado «anunciada», como la serenidad –que caracterizaba normalmente al nuevo elegido– para sentirse completamente libre de su

antecesor. Era imposible que Pablo VI no sintiera el peso del Concilio, que *debía* continuar, y de la inmensa identificación de la gente con el papa Juan. Necesitaría varios meses para empezar realmente *su* pontificado.

En el periodo que estudia este volumen, su intervención más relevante en la vida del Concilio fue la decisión de anteponer a los trabajos de la asamblea y de las comisiones un órgano directivo colegial (los «moderadores»), con objeto de acabar con las reiteradas incertidumbres sobre la dirección del Concilio, como ya se había auspiciado con frecuencia. Significativa fue también la admisión de «auditores» laicos.

6. *La Iglesia en estado de concilio*

La asamblea conciliar no es extraña a las circunstancias y acontecimientos de las sociedades contemporáneas y mucho menos a los avatares de las Iglesias cristianas. Pero tampoco cabe olvidar el efecto inverso es decir, el impacto del Concilio tanto en gran parte de la sociedad mundial como sobre todo en las Iglesias. Aunque es cierto que este primer periodo de trabajo se terminó sin ninguna aprobación definitiva, son notables los ecos del clima conciliar, quizás incluso mayores de los que podrían haberse derivado de la aprobación de un decreto. Pues en los meses entre el otoño de 1962 y el otoño de 1963 el «fenómeno concilio» puede leerse e interpretarse con la mayor creatividad, justamente porque el Concilio todavía es sólo una serie de impulsos genéricos hacia la conciliaridad, hacia el «aggiornamento» y hacia la pastoralidad, es decir, hacia la renovación.

El Concilio no ha sido un fenómeno exclusivamente institucional, reservado a los círculos eclesiásticos, una manifestación de la «Iglesia docente». Desde su anuncio el 25 de enero de 1959 la convocatoria conciliar implicó a todo el catolicismo y poco a poco a todas las demás comunidades cristianas. Se extendió la convicción, pero también e incluso antes el sentimiento, de que toda la comunidad cristiana era «convocada a concilio». La asamblea que se estaba celebrando en Roma desde el 11 de octubre de 1962 era el icono del «estado de concilio» en el que estaba implicada toda la comunidad de los cristianos.

Nos resulta imposible hacer aquí ni siquiera un inventario, por sumario que sea, de todos estos impulsos, pero no podemos dejar de mencionar al menos el impacto que tuvieron. Los avatares conciliares, aunque conocidos muy en general y a veces distorsionados, convencieron a la gente de que se estaba produciendo un giro realmente histórico. Esto apremió y aceleró la superación de la guerra fría y de la consiguiente confrontación frontal entre los dos bloques políticos e ideológicos occidental y soviético. Esta desdramatización afectó tanto a las relaciones internacionales como a las estructuras políticas internas de numerosos países, sobre todo europeos pero también latinoamericanos y africanos.

Pero este giro se percibió aún de una forma más vistosa en los ámbitos eclesiales, sobre todo en los católicos. Un giro que convertía en obsoleto el reciente pasado de la «guerra fría» que durante los años cincuenta resultaba cada vez más pesado y sofocante. La tesis del «final de la era constantiniana» lanzada por el arzobispo Jäger y recogida autorizadamente por Chenu, dio una dimensión cultural a este clima y al mismo tiempo encontró en las orientaciones surgidas en los dos meses de actividad conciliar confirmaciones muy significativas, impensables hasta muy poco tiempo antes. Parecía que habían pasado los tiempos en que el catolicismo se sentía amenazado y se encerraba en sí mismo exaltando los factores de identidad aun a costa de consolidar (o agravar) separaciones y contraposiciones.

Así pues, el «efecto concilio» aparece con una energía avasalladora, inesperada y contagiosa. Problemas que habían sido aparcados en los decenios anteriores, reaparecen ahora con virulencia. Los mecanismos eclesiales de compensación y control se muestran de repente inadecuados por exceso de autoridad y por la antigüedad de sus métodos, y rechazados ahora por la conciencia común. El santo Oficio y *Propaganda Fide* fueron quienes más sufrieron las consecuencias.

Esperanzas y expectativas disimuladas durante tanto tiempo vuelven a salir a la luz del sol, instancias reprimidas hallan espacios que sólo cabía soñar. La repetitividad, la conservación y la obediencia pasiva van dejando su sitio a la búsqueda, la creatividad y la responsabilidad personal.

7. *¿Hacia qué futuro?*

La creación de la Comisión de coordinación evitó el temido «vacío» entre el primer y segundo período de trabajo de la asamblea y aún más el retorno al clima preparatorio. Pero el verdadero trauma fue la muerte de Juan XXIII. La reanudación del Concilio no estaba en juego, pero cuando se reanudaran los trabajos no faltarían las incógnitas. En la Iglesia católica el cambio de papa era un hecho demasiado determinante como para no repercutir en todos los niveles y todavía más en un concilio que tiene en el papa su presidente nato. Todo esto era verdad aunque el nuevo papa había participado en los trabajos del primer periodo, aunque había proclamado una plena fidelidad al Concilio, aunque había pedido su reanudación y aunque había introducido cambios significativos en el reglamento.

Juan XXIII no dejaba un partido «roncaliano», ¿pero cuál era su herencia? El Concilio se sentiría a disgusto si sólo se hiciera de ella una asimilación exclusivamente nominal.

Pero además, ¿con qué sentimientos volverían los obispos a Roma? La ingenua falta de prevención de octubre de 1962 era ya agua pasada. Pero, ¿hasta qué punto les había cambiado la experiencia de dos meses de trabajo conciliar y su retorno a la *routine* de las diócesis? ¿Hasta qué punto se iban a ver condicionados por Pablo VI, que durante su larga permanencia en la Secretaría de Estado había par-

ticipado en el nombramiento de muchos de ellos? Tan importantes como estas cosas eran los cambios en el gran escenario mundial; baste recordar la rapidez de la independencia africana, el declive de Kruschev en la Unión Soviética y el (inminente) asesinato de John Kennedy.

Desde muchos puntos de vista sería un nuevo comienzo que se caracterizaría más por la experiencia del primer periodo que por los trabajos preparatorios. Un nuevo comienzo en el que los obispos seguramente serían más exigentes en cuanto a la eficiencia de los trabajos y estarían más rodados en cuanto a la mecánica de la asamblea. El Vaticano II había comenzado sobre todo a asumir una identidad mucho más rica y compleja de la que había constituido la expectativa inicial de completar «debidamente» la eclesiología del Vaticano I. El papa Juan, poco antes de su muerte, lo había animado con suave firmeza a situarse en la perspectiva de «servir al hombre en cuanto tal y no sólo a los católicos; defender sobre todo y en todas partes los derechos de la persona humana y no sólo los de la Iglesia católica. Las circunstancias de hoy, las exigencias de los últimos cincuenta años y la profundización doctrinal nos han puesto ante realidades nuevas. Lo que cambia no es el evangelio, somos nosotros los que empezamos a entenderlo mejor. Ha llegado la hora de reconocer los signos de los tiempos, de aprovechar la oportunidad de mirar lejos».

Pastoralidad y «aggiornamento» irían adquiriendo poco a poco dimensiones y valores nuevos, ampliando los horizontes del Concilio y las expectativas que suscitaba. El interés por el esquema XVII crecería desmesuradamente. Esto planteaba dos desafíos realmente difíciles. Sobre todo éste: ¿Dispone el Concilio de un patrimonio de reflexión suficiente para sostener adecuadamente una formulación conciliar que se salga de los límites normales de la investigación teológica? Los avatares singularmente complicados y tortuosos de la elaboración de la futura constitución *Gaudium et spes* mostrarían una debilidad que aparecería claramente sólo *in itinere*. Y, en segundo lugar, las desconfianzas que ya habían surgido ante las iniciativas de renovación, ¿no encontrarían nuevo alimento en la tendencia del Concilio a abandonar el tratamiento habitual de las relaciones Iglesia-Estado para encaminarse hacia una nueva comprensión de la situación de la Iglesia en las modernas sociedades pluralistas y secularizadas? La meta de la unanimidad final del Concilio era, pues, un asunto cada vez más arduo, pero por eso mismo más apetecido.

8. *¿Ocho semanas inútiles?*

¿Cómo evaluar el hecho de que concluyera el periodo de trabajo sin aprobar ni un solo documento? Ante esta realidad indiscutible, ¿qué significado tiene la reconstrucción histórica profunda de estas primeras 36 congregaciones generales que habían llenado los 59 días del primer periodo? Desde el punto de vista de la

hermenéutica del *corpus* de las decisiones del Vaticano II, ¿no se trata exclusivamente de una premisa remota, de un «rodaje» que no merece gran atención?

Es justamente aquí donde se somete a prueba la apuesta metodológica que ha inspirado el planteamiento y la realización de esta *Historia*. Una apuesta según la cual la equivalencia del Vaticano II con el *corpus* de sus decisiones no sólo empobrece la hermenéutica de esas decisiones, sino que sobre todo maltrata la imagen del Concilio. Así sucede que el conocimiento que se tiene del Vaticano II es a menudo demasiado abstracto, como si sólo fuera un conjunto –¡eso sí, excesivo!– de textos. Si se quiere conocer el «evento» conciliar no se puede prescindir de la fase que lo generó y que no es otra que el primer periodo.

Por encima de la crónica –ya conocida– de esos dos meses, la reconstrucción que hace este volumen muestra la evolución de la asamblea conciliar que ha determinado su fisonomía. Pues, si no se puede negar la importancia de algunos pasos decisivos que se dieron entonces respecto a la estructura y los contenidos de decisiones que se aprobaron posteriormente, nos parece aún más importante para conocer al Vaticano II el itinerario que llevó a la asamblea a conseguir su propia identidad. Ya hemos visto que fue un camino complicado y a tramos aún más difícil por la falta de un «programa», pero justamente por eso mucho más libre y significativo en sus resultados.

El hecho de que los obispos –y también los «peritos»– fueran adquiriendo conciencia, casi inexistente al principio, de sus responsabilidades generales –concretas y solidarias– hacia la Iglesia universal, bastaría por sí solo. Pero durante este primer periodo fueron muchos los que descubrieron dimensiones nuevas de la comunión entre ellos, los que sintieron su responsabilidad real en el voto y en su integración en grupos de marcada orientación doctrinal (mayoría-minoría), los que se sintieron protagonistas (mejor, co-protagonistas) más que obedientes representantes de una autoridad superior.

Todo esto es indispensable para entender cómo es posible que este primer periodo, a pesar de su «esterilidad» en cuanto a aprobaciones definitivas, se convirtiera luego en «paradigma» del Vaticano II. A partir de aquí sería el «momento mágico» respecto al cual se mediría el mayor o menor éxito de las etapas sucesivas del trabajo conciliar.

A lo largo del trienio en que se preparó la celebración del Vaticano II, el acercamiento de los padres conciliares fue insignificante y por eso el recuerdo de las distintas fases era más continuo y vivo. Por lo que se refiere al otoño de 1962, lo relevante no eran las incertidumbres, ni el cansancio, ni el aburrimiento de las repeticiones, sino sobre todo la mayor conciencia de una asamblea que descubría que podía hacerse cargo de su propio destino, que era capaz de desacreditar el pronóstico de ser una asamblea de «hombres-sí», convocados exclusivamente para aprobar una síntesis de lo que habían aprendido en sus estudios teológicos hace más de treinta años. Un concilio que había sido capaz de construirse «vivo», dejando atrás una etapa del catolicismo en la que los fermentos generosos corrían

siempre el riesgo de ser sofocados por un uniformismo de corte ideológico más que evangélico. Este rejuvenecimiento había dado eco a las ilimitadas esperanzas que suscitó entre la gente normal el anuncio de 1959 y las había relanzado con la mítica autoridad propia de un concilio.

En las fases sucesivas de trabajo, el Vaticano II llegaría a conclusiones puntuales debido también a la puesta en marcha de 1962, pero quizás habría planteado la duda –al menos en algunos de sus miembros– de si la concreción necesaria de los procesos de decisión no se habría pagado con el empañamiento de la fascinante (¿y acaso también irrepetible?) experiencia de un «nuevo pentecostés» que se tuvo en el primer periodo.

De cualquier modo, aquellas ocho semanas ocupan un lugar insustituible en el Vaticano II, y por tanto en su historia, como un gran evento del Espíritu.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE NOMBRES

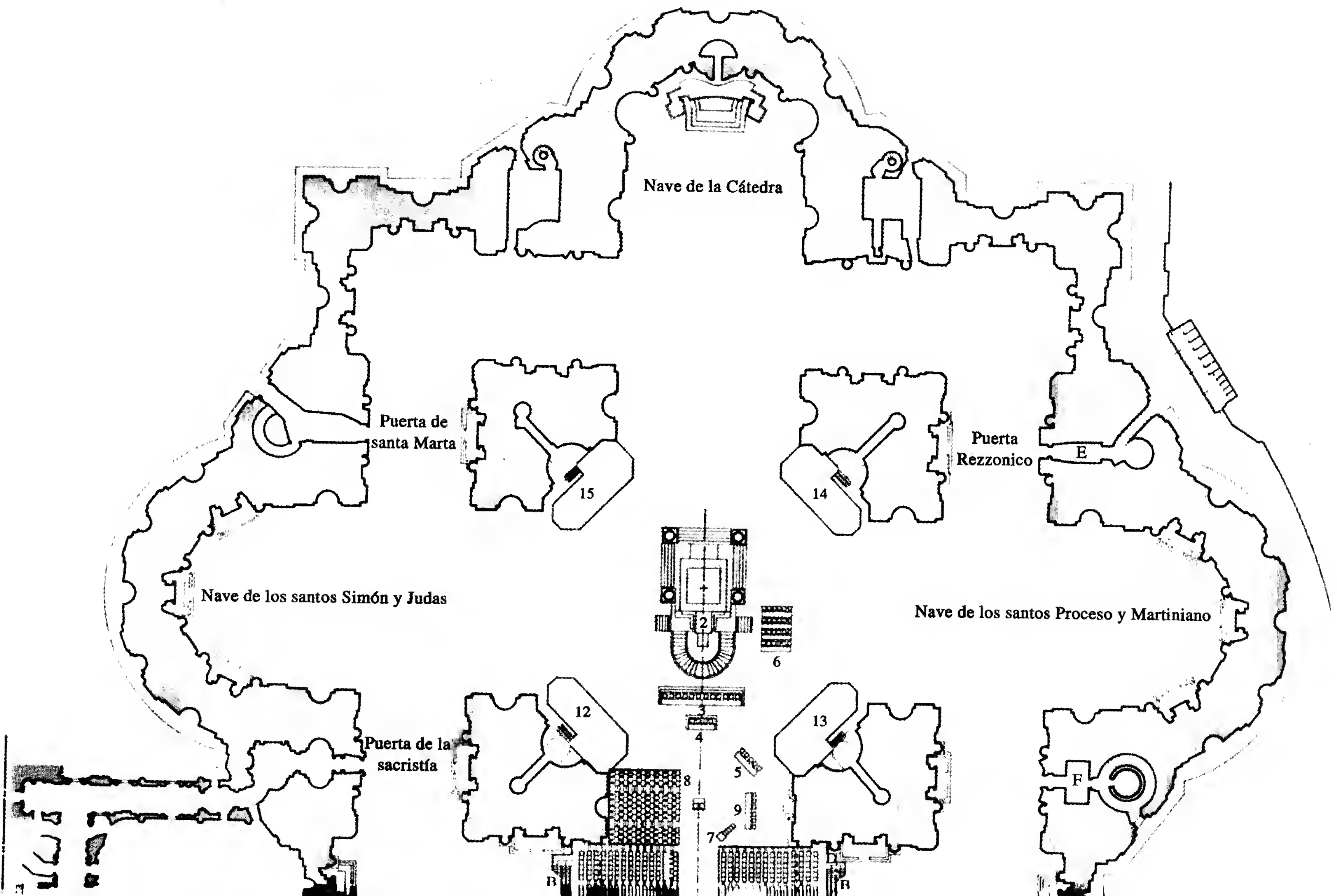
ÍNDICE GENERAL

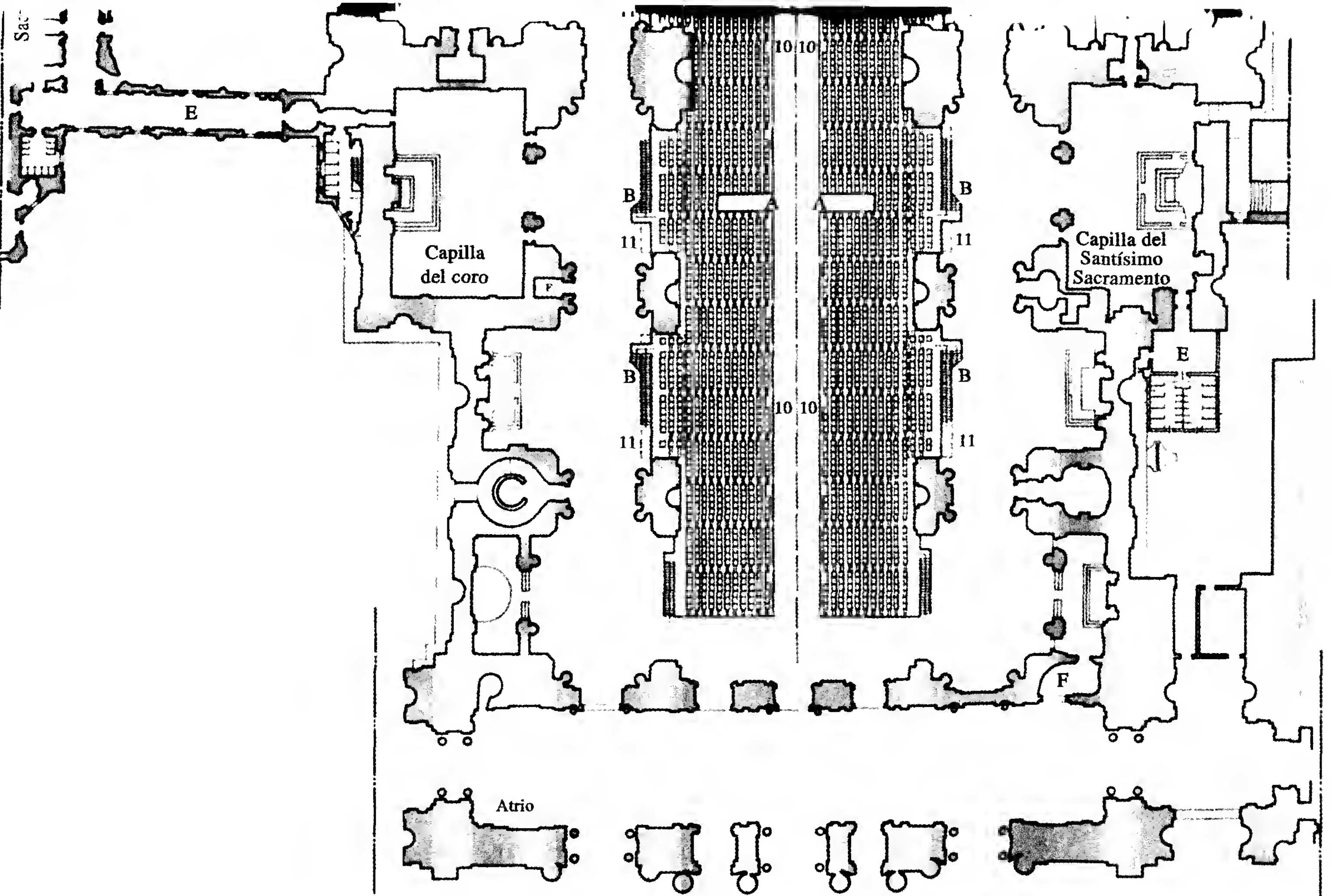
PLANOS

PLANO DEL AULA CONCILIAR

1. Altar
2. Cátedra papal
3. Mesa para el Consejo de presidencia
4. Mesa para los cardenales moderadores del segundo periodo
5. Mesa para el secretario general y los subsecretarios
6. Mesas para los agregados a la Secretaría general y a la oficina de prensa
7. Púlpito para las comunicaciones generales y los anuncios
8. Asientos para los cardenales
9. Asientos para los patriarcas
10. Asientos para los padres conciliares
11. Tribunas sobreelevadas situadas en el espacio de las arcadas laterales
12. Tribuna de san Andrés para los oyentes
13. Tribuna de san Longinos para los observadores
14. Tribuna de santa Elena
15. Tribuna de santa Verónica

A. Pasajes que permiten el acceso directo desde el pasillo central a las naves laterales
B. Escaleras que dan acceso al pasillo elevado, tras los asientos de los padres conciliares, y a las tribunas sobreelevadas.
C. Centro mecanográfico
D. Cabina de amplificación y central de grabación
E. Puestos de descanso y servicios higiénicos
F. Puestos de primeros auxilios médicos


Nave de la Cátedra
Puerta de santa Marta
Puerta Rezzonico
E
15
14
Nave de los santos Simón y Judas
Nave de los santos Proceso y Martiniano
2
6
12
13
3
4
Puerta de la sacristía
5
8
F
9
7
B
B


E
Capilla
del coro
F
B
11
10 10
A
B
11
Capilla del
Santísimo
Sacramento
E
F
Atrio



MONTE MARIO
F. TEVERE
TIZIANO
VALLE AURELIA
CITTA' DEL VATICANO
GIANICOLO
VILLA DORIA PAMPHILI
VIALE GIUSEPPE MAZZINI
VIALE ANGELICO
CLODIA
VIA L. RIZZO
VIA ANASTASIO II
VIA GREGORIO VII
Aurelia
Antica
Via Aurelia
Via Baldo degli Ubaldi
V. OTTAVIANO
V. BARLETTA
Germanico
Cola
Crescenzio
Via Angelo Emo
Candia
Cesare
Giulio
CONCILIAZIONE
B. S. Spirito
VITTORIO EMANUELE
Lung. Michelangelo
P. Cavour
P. Cassia
P. Farnese
V. Piccolomini
Via S. Damaso
LEONE XIII
CIRCONVAL.
P.le Socrate
P. Risorgimento
Pza Giovenale
Pza di Villa Carpegna
V. Mad. d. Riposo
P. Gregorio VII
L. Pta Cavalleggeri
L. Pta S. Pancrazio
TRASTEVERE
Via Portuense
3
14
41
4
20
26
22
27
18
19
21
42
43
11
24
25
34
2
5
40
12
47
45



BORGHESE
GIARDINO ZOOLOGICO
V. MERCADANTE
VIALE
VILLA ALBANI
SALARIA
V. PIAVE
SETTEMBRE
VIA DEL CORSO
NAZIONALE
COLLE OPPIO
VIA FORI IMPERIALI
FORO ROMANO
PALATINO
V. S. GREGORIO
VIA LABICANA
V. S. GIOV. IN LATERANO
MERULANA
CIRCO MASSIMO
VIALE AVENTINO
VIA DELLE TERME
V. DI PORTA S. SEBASTIANO
51
52
32
23
55
31
10
53
46
28
29
30
16
13
15
6
9
33
17
44
8
38
35

LA ROMA DEL VATICANO II

Algunos centros y lugares de reunión

1. Sala del centro de documentación holandés (Doc), piazza Navona
2. Conferencia episcopal italiana, via Aurelia
3. Facultad teológica valdense, via Cossa
4. Foyer Unitas, via S. Maria dell'Anima 30
5. Domus Mariae, via Aurelia 481

Principales ateneos, facultades y universidades

6. Ateneo Angelicum, salita del Grillo 1
7. Ateneo Antoniano, via Merulana 124
8. Ateneo S. Anselmo, via Porta Lavernale 19
9. Ateneo S. Buenaventura, via S. Teodoro 42
10. Ateneo Salesiano, via Marsala 42
11. Ateneo Urbaniano, via del Gianicolo
12. Facultad teológica Marianum, viale 30 Aprile 6
13. Instituto Bíblico, via della Pilotta 4
14. Instituto de Música sacra, piazza S. Agostino 20a
15. Instituto de Estudios orientales, via S. Maria maggiore 7
16. Universidad Gregoriana, piazza della Pilotta 4
17. Universidad Lateranense, piazza S. Giovanni in Laterano 4

Órganos conciliares y curia romana

18. Apartamento del papa y del secretario de Estado
19. Aula conciliar
20. Palacio de la cancillería
21. Palacio de las congregaciones de la curia, piazza Pio XII
22. S. C. Oriental
23. S. C. Propaganda fide
24. Suprema S. C. del Santo Oficio
25. Palacio de Santa Marta
26. Secretariado para la unidad de los cristianos
27. Oficina de prensa e información, via della Conciliazione 52-54

Residencias y lugares de reunión de algunos grupos de padres

28. Colegio belga, via del Quirinale 20
29. Colegio canadiense, via Quattro Fontane 117
30. Colegio Capranica, p. Capranica 98
31. Colegio germánico-húngaro, via san Nicola da Tolentino 13
32. Colegio griego, via del Babuino 149
33. Colegio irlandés, via dei SS. Quattro 7
34. Colegio norteamericano, via del Gianicolo 14
35. Colegio holandés, via E. Rosa 1
36. Colegio Pio brasileño, via Aurelia 527
37. Colegio Pio latinoamericano, via Aurelia 511
38. Colegio polaco, p. Remuria 2a
39. Colegio portugués, via Banco S. Spirito 12
40. Colegio español, via Torre Rossa 2
41. Colegio teutónico de S. Maria dell'Anima, via della Pace 20
42. Curia generalicia de la Compañía de Jesús, Borgo S. Spirito
43. Curia generalicia de los Hermanos menores, via S. Maria Mediatrice 25
44. Curia generalicia de los Hermanos predicadores, via S. Sabina
45. Curia generalicia de los Misioneros de La Salette, piazza principessa di Sarsina 3
46. Procura St. Sulpice, via Quattro Fontane 113
47. Salvator Mundi, via delle Mura Gianicolensi 67
48. S. Luis de los franceses (convictorio), via S. Giovanna d'Arco 5
49. Seminario francés, via S. Chiara 42

Residencias de algunos embajadores ante la Santa Sede

50. Argentina, piazza San Luigi dei Francesi 37
51. Bélgica, via de Notaris 4
52. República federal de Alemania, via Bruxelles 56
53. Francia, via XX settembre 66a
54. Italia, via Flaminia 166
55. España, piazza di Spagna 57

Ha llegado la hora de hacer la historia del Vaticano II. No para alejarlo y relegarlo al pasado, sino para ayudar a superar la discutida fase de su recepción por parte de las Iglesias. Tenemos la misión de entregar a las generaciones que no participaron en este acontecimiento conciliar una herramienta que permita un conocimiento críticamente correcto del mismo, con toda la actualidad de su significado.

La obra completa, *Historia del concilio Vaticano II*, se compone de cinco volúmenes:

I. El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación (enero 1959-septiembre 1962)
II. La formación de la conciencia conciliar. El primer período y la primera intersesión (octubre 1962-septiembre 1963)
III. El concilio adulto. El segundo período y la segunda intersesión (septiembre 1963-septiembre 1964)
IV. La Iglesia como comunión. El tercer período y la tercera intersesión (septiembre 1964-septiembre 1965)
V. Un concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del concilio (septiembre-diciembre 1965)

Este segundo volumen ha sido escrito por Giuseppe Alberigo, Gerald Fogarty, Jan Grootaers, Mathijs Lamberigts, Hilari Raguer, Andrea Riccardi y Giuseppe Ruggieri. La edición española está a cargo de Evangelista Vilanova.

ISBN: 84-301-1452-1



Peeters / Sígueme